الاستشراق والاستعراب الروسي

المركز الأكاديمي للأبحاث

الاستشراق والاستعراب الروسي

(المرحلة التأسيسية)

ميثم الجنابي

الاستشراق والاستعراب الروسي (المرحلة التأسيسية)

RUSSIAN ORIENTALISM (FOUNDATION STAGE)

ميثم الجنابي

تصميم الكتاب وغلافه :علي الحسناوي، التقويم اللغوي : محمد وليد فليون

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-80-0

Email: info@acadcr.com   website\\http://www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2019

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 7611-2047

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com   Email:tradebooks@all-prints.com

ميثم الجنابي

محل الولادة: العراق (١٩٥٥م).

التخصص: يدخل ضمن اهتمامه كل من: تاريخ الفلسفة؛ وتاريخ الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية؛ وتاريخ الفكر العربي المعاصر؛ وفلسفة التاريخ؛ وتاريخ ونظرية الثقافة والحضارة؛ وتاريخ الأديان المقارن؛ وتاريخ الفكر السياسي.

محل العمل الحالي: أستاذ العلوم الفلسفية في الجامعة الروسية وجامعة موسكو الحكومية .

التحصيل العلمي:

١٩٧٥ – ١٩٨١ البكالوريوس + الماجستير (جامعة موسكو الحكومية، كلية الفلسفة).

١٩٨٥ - الدكتوراه (Ph. D.) (جامعة موسكو الحكومية، كلية الفلسفة).

١٩٩١ - دكتوراه علوم (D. Sc.) (جامعة موسكو الحكومية، كلية الفلسفة).

٢٠٠٠ - بروفيسور (وزارة التعليم العالي والعلوم الروسية).

الكتب المنشورة: (الإشارة هنا للطبعة الأولى فقط)

١. التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية. دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٠.

٢. علم الملل والنحل . ثقافة التقييم والأحكام. دار عيبال، دمشق. ١٩٩٤.

٣. الإمام علي بن أبي طلب- القوة والمثال. دار المدى، دمشق - بيروت . ١٩٩٥.

٤. التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي (أربعة أجزاء) ، دار المدى، دمشق – بيروت ١٩٩٨.
٥. "الإسلام السياسي" في روسيا،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٩٩.
٦. الغزالي. دار ادوين ميلين بريس، نيويورك، ٢٠٠٠ (بالروسية)
٧. الإسلام السياسي في جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠١
٨. روسيا – نهاية الثورة؟، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١.
٩. حكمة الروح الصوفي (جزءان)، دار المدى،دمشق، ٢٠٠١.
١٠. اليهودية الصهيونية في روسيا وآفاق الصراع العربي اليهودي، دار العلم، دمشق، ٢٠٠٣
١١. الإسلام في أور آسيا، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٣
١٢. العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٤
١٣. اليهودية الصهيونية وحقيقة البروتوكولات، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٥
١٤. العراق ورهان المستقبل، دار المدى،دمشق، ٢٠٠٦.
١٥. الحضارة الإسلامية – روح الاعتدال واليقين (ج١)، دمشق، ٢٠٠٦
١٦. جنون الإرهاب المقدس، بغداد ٢٠٠٦.
١٧. المختار الثقفي – فروسية التوبة والثأر، دار ميزوبوتاميا، بغداد ٢٠٠٧.
١٨. أشجان وأوزان الهوية العراقية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٧،
١٩. فلسفة الثقافة البديلة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٧،

٢٠. العراق والمستقبل – زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٨.
٢١. هادي العلوي–المثقف المتمرد، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٩.
٢٢. حوار البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٠
٢٣. التوتاليتارية العراقية- تشريح الظاهرة الصدامية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٠
٢٤. فلسفة المستقبل العراقي، دار الكتاب الجامعي، العين- الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠.
٢٥. الفلسفة واللاهوت عند الغزالي،دار المرجاني، موسكو، ٢٠١٠، (بالروسية)
٢٦. فلسفة الهوية الوطنية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٢
٢٧. الحركة الصدرية ولغز المستقبل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٢
٢٨. ثورة "الربيع العربي" (فلسفة الزمن والتاريخ في الثورة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٣
٢٩. فلسفة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار صدره، موسكو، ٢٠١٤ (بالروسية)
٣٠. الإسلام: حضارة وثقافة وسياسة، دار صدره، موسكو ٢٠١٥، (بالروسية)
٣١. المركزية الإسلامية الحديثة – الظاهرة الإسلامية. كيولن، ألمانيا ٢٠١٦، (بالروسية)

٣٢. فلسفة البدائل الثقافية (البحث عن مرجعية الفكرة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد،٢٠١٨
٣٣. الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد،٢٠١٨
٣٤. العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي الحديث، دار ميزوبوتاميا، بغداد،٢٠١٨
٣٥. الفكرة الإسلامية المعاصرة وآفاقها، دار ميزوبوتاميا، بغداد،٢٠١٨
٣٦. فلسفة الفكرة القومية العربية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد،٢٠١٨
٣٧. التآلف اللاهوتي الفلسفي الصوفي عند الغزالي، مطبعة الجامعة الروسية، موسكو، ٢٠١٨(بالروسية)
٣٨. تأملات حول الحضارة الاسلامية، دار العارف، بيروت، ٢٠١٨
٣٩. الزمن والتاريخ (نقد الراديكالية والاوهام "المقدسة".)، دار العارف، بيروت، ٢٠١٨
٤٠. محمد – رسول الارادة، دار العارف، بيروت، ٢٠١٨.

الأشباح والأرواح.(ج١)، المركز الاكاديمي للأبحاث، العراق- كندا، ٢٠١٩.

الاهداء الى

تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

فهرس المحتويات

المُقَدَّمَةُ

لقد ظهر الاستشراق والاستعراب الروسي بالارتباط مع نشوء وتطور الدولة الروسية بشكل عام والإمبراطورية بشكل خاص. وهو أمر طبيعي. فالتوجه الشرقي للدولة الروسية هو الذي جعلها من حيث الأصول الأولية دولة كبرى. بمعنى إن تطورها وتوسعها الجغرافي والبشري أرتبط من حيث الجوهر على حساب الأراضي الآسيوية. وقد اكتملت هذه الصيرورة في مجرى قرنين من الزمن بعد تحرر روسيا من السيطرة التترية والاستيلاء على مدينة قازان عاصمة التتر عام ١٥٥٢ . عندها أخذت روسيا بالتمدد الشرقي بصورة عاصفة. اما تمددها الغربي فقد ظل محدودا. لكن التوسع الغربي الأكبر جرى منذ بداية القرن الثامن عشر بأثر السياسة التي اتبعها بطرس الأول (١٦٧٢-١٧٢٥) بفتحه "نافذة" على أوربا، ومن ثم توسيع وتشجيع الانتماء الثقافي الأوربي. عندها أخذ الاهتمام بالشرق يتحول تدريجيا من المهمات العملية وأغراضها السياسية صوب المهمات الثقافية. ولا تخلو هذه المهمات من توجه وأغراض سياسية، إلا انها عادة ما تنحلّ وتذوب تدريجيا في التجارب التاريخية والثقافي للأمم الكبرى. الأمر الذي نلاحظه على المسار العام لظهور وتطور الاستشراق والاستعراب الروسي.

ومع ذلك يتميز الاستشراق الروسي بخصائص ذاتية تجعله يختلف اختلافا كبيرا عن مثيله الأوربي. ومن بين أهم هذه الخصائص تجدر الإشارة إلى اثنتين، الأولى وهي أن روسيا في مجرى توسعها وتطورها تحولت إلى دولة أوربية- آسيوية، والثانية اشتراك الشعوب الآسيوية في علم الاستشراق نفسه.

مما أدى إلى صنع سبيكة قوية تتوحد فيها الرؤية الروسية وتقاليدها الثقافية بالتقاليد الثقافية للشعوب الآسيوية. ومن ثم تحول الاستشراق إلى جزء من تاريخ الوعي الذاتي للإمبراطورية الروسية بمختلف شعوبها وأقوامها وأممها. مما طبع اتجاه ومباحث المستشرقين الروس بطابع ثقافي خاص. ونعثر على ذلك بوضوح في الاختصاصات الكبرى للاستشراق الروسي الذي تمحور من حيث الجوهر حول الإسلاميات والاستعراب، أي حول الدراسات الإسلامية والعربية. وبالتالي المساهمة العلمية العميقة في توسيع المدى الثقافي للتأثير المتبادل داخل الامبراطورية الروسية وخارجها. وليس مصادفة أن يكون المؤسسيين الكبار للاستشراق الروسي قد عاشوا وتعايشوا في مرحلتين أو حقبتين كبيرتين في التاريخ الروسي، الحقبة القيصرية والسوفيتية. وفي كليهما نعثر على تواصل متجانس بسبب احتكامه في الأغلب إلى الرؤية العلمية والثقافية الروسية المنفتحة، أي التي تخلو بتاتا من نفسية وذهنية الاستعلاء وما شابه ذلك مما كان يمكن رؤيته في تاريخ وتراث الاستشراق الأوربي. من هنا القيمة العلمية والثقافية للاستشراق الروسي الذي ساهم في بعث التراث الإسلامي والعربي. وقد كانت تلك أيضا الصفة الملازمة للاستشراق في المرحلة السوفيتية. اذ بغض النظر عن هيمنة واستحكام الرؤية الأيديولوجية الصارمة، سار الاستشراق في طريق "معبد" يقوم فحواه في البحث عن "الجوانب التقدمية" و"المستنيرة" و"الإنسانية" التي تناهض الدين والمعتقدات الدينية واللاهوت. من هنا اهتمامه بشخصيات وتيارات دون أخرى. وليس مصادفة أن تحتل الفلسفة الإسلامية والتيارات العقلانية كالمعتزلة والشعراء والأدباء الكبار والمؤرخين الحيز الأكبر من اهتمام البحث العلمي. بينما جرى

رمي كل ما لا يدخل ضمن هذا المسار في سلة المهملات المخصصة "للفكر الرجعي" و"المتخلف". مع ذلك ظلت المرحلة السوفيتية في الاستشراق هي الأكبر والأعمق والأوسع في انجازاتها.

إن المهمة الأساسية لهذا الكتاب تقوم في تتبع التطور التاريخي والثقافي والمعرفي والمنهجي للاستشراق الروسي بشكل عام، والدراسات الإسلامية والاستعراب بشكل خاص. كما ان الاهتمام فيه موجه أساسا لما اسميته بالمرحلة التأسيسية، على أمل استكماله لاحقا بتحليل مختلف انجازاته في المرحلة السوفيتية وما بعدها.

ميثم الجنابي

الباب الأول

المرحلة التأسيسية في الاستشراق الروسي

الفصل الأول
الاستشراق وإشكالية الهوية الثقافية

إن المسار التاريخي للأمم اقرب ما يكون إلى الفتنة واللغز حالما يرتقي إلى مصاف الكونية أو العالمية. وذلك لأنه يضعها أمام إشكاليات لا تحصى، لعل أدناها هو إعادة النظر الدائمة في انجازاتها التاريخية والثقافية، وأعلاها هو اثر هذه الانجازات بالنسبة للتماهي الفعلي مع حقائق الهوية القومية. فالأقوام الصغيرة اقرب ما تكون إلى صيرورة لم تكتمل أو كينونة مرمية على قارعة التاريخ العالمي تتدحرج مع العابرين والنازحين والغزاة والفاتحين. وهي حالة لا تخلو من البؤس والمأساة لكنها تبقى جزء من مسار التاريخ الإنساني في محاولاته للبحث عن كمال.

وتختلف القضية بالنسبة للأمم التي صنعت في مجرى معاناتها الخاصة إمبراطورياتها الثقافية. حينذاك عادة ما يختلط الدم بالمداد، ومنهما تكتب قصائد الشعر ونثر الفكر. وهي عملية تبدع، على قدر ما فيها من إدراك ذاتي للمقدمات والغايات، تصوراتها عن النفس والآخرين. وهي تصورات تتمثل بصورة واعية وتلقائية معاناة الأمم في تأسيس وعيها الذاتي. وهو وعي متنوع المستويات والاتجاهات والميادين، عادة ما يتشكل من خلال رؤية مركزية النفس في التاريخ العالمي أو تأسيس تمايزها أو تميزها أو نمط إبداعها الخاص ضمن تجارب الأمم. وهي حالة يمكن الكشف عن خصوصيتها حالما ندرس أو نتأمل الإبداع الثقافي للأمم الكبرى في التاريخ العالمي. فالإبداع الرافيديني (العراقي – السوري) القديم عادة ما كان ينظر إلى نفسه باعتباره مركز العالم، بحيث تحولت بابل لاحقا إلى "باب الله" الثقافية الكبرى في استجلاب أنظار الأمم وعقولها وأفئدتها. وهكذا بقيت مصر، بما في ذلك في لغة العوام إلى اليوم "أم الدنيا". ولاحقا جعل الإغريق من لغتهم معيار الحكم على "بربرية" الأمم

ومدنيتها. والشيء نفسه يمكن قوله عن الرومان. وقد تكون الثقافة العربية الإسلامية هي الوحيدة من بين ثقافات العالم القديم التي أضافت إلى مركزيتها المحكومة بفكرة التوحيد إبداع "الأوائل والأواخر" أي القدماء والمعاصرين في فلك الإبداع الإنساني الحر عبر مقارنة نفسها بهم. لكنها أبقت على مكة مركز وبؤرة الجذب الروحي الكوني، وتركت للجسد والعقل الإسلامي حرية الانتقال والمغامرة المحكومة بقوة المعقول والمقبول في تجارب النوع الإنساني. لهذا نراها تتكلم عن خصوصية العرب اللغوية والبيانية، وخصوصية الفرس في الأدب والسياسة، وخصوصية الإغريق والروم في العلم والفلسفة، وخصوصية الهنود في الشعوذة والإبداع الساحر. وهي مقارنات إنسانية الطبع وثقافية المحتوى، لكنها تشير رغم كل الإمكانيات القائمة في التأويل من اتفاق واختلاف وتعارض وتضاد وتدقيق وتمحيص، إلى قوة التأثير الخفي للمركزية الثقافية في فرض رؤيتها على النفس والآخرين.

إن فعل المركزية الثقافية في فرض تصوراتها على النفس والآخرين ليست إلا الوجه الآخر لتلقائية النمو الذاتي للثقافة. وهو الأمر الذي يجعل من أدق وأعمق التصورات والأحكام والقيم والمقارنات الثقافية محدودة بمعايير التجارب الذاتية للأمم. بمعنى أنها تبقى، رغم كل دقتها الممكنة، جزء من معاناة الأمم في بناء ذاتها، وجزء من عمل الثقافة في تهذيب وتوسيع مدى معاييرها، وليست جزء من المنطق المجرد. لكنها تبقى على خصوصية الثقافة القومية. وهو خصوصية وثيقة الارتباط بكيفية حل إشكاليات الوجود الطبيعي والماوراطبيعي للدولة والمجتمع والفرد والوعي الذاتي. وضمن هذا السياق يمكن النظر إلى "الاستشراق" على انه الصيغة الثقافية التاريخية لبناء

الوعي الذاتي للأمم "الغربية". وبالتالي فانه يحمل تصوراتها الذاتية بوصفها معاناة خاصة في إدراك النفس والآخرين. من هنا محدوديته الذاتية وقيمته التاريخية بوصفه إبداعا ثقافيا. وبالتالي فان حدود المنطق فيه هي حدود خصوصية الثقافة القومية. من هنا تنوع وتباين "الاستشراق" بالنسبة لتاريخ الثقافة الأوربية وشعوبها المختلفة، وتمايز روسيا بهذا الصدد.

إن لروسيا تجربة خاصة في "الاستشراق" تستمدها من كونها هي نفسها "شرقية" بمعايير الرؤية الغربية الأوربية التقليدية. و"غربية" بمعايير الرؤية الشرقية التقليدية. وهو الأمر الذي جعل منها "حلقة ثقافية" من طراز خاص طبع موقفها من "الشرق والغرب" بشكل جعلها اقرب إلى "اللغز" منه إلى المنطق. وليس مصادفة أن يقول شاعرها الكبير توتشيف بان روسيا لا يمكن معرفتها بالعقل! بل يفترض العقل الإيمان بها! ولم يقصد هو بذلك خروج روسيا عن حدود الاعتدال والمنطق العقلي، بقدر ما أراد القول، بان التصورات التقليدية في الغرب والشرق عن روسيا لا يمكنها أن تكون دقيقة، لأنها "غربية" أو "شرقية" بينما روسيا هي "شيء آخر" سيحصل لاحقا على تسمية الاوروآسيوية، أي السبيكة الخاصة لتلاقي أوربا وآسيا. وهي سبيكة لم تكن معزولة عن الجهود الكبرى "للمستشرقين" و"الاستشراق".

الأمر الذي أعطى للاستشراق الروسي أبعادا ثقافية كانت وما تزال احد أهم العوامل والروافد الخاصة في إثراء الثقافة الروسية. فالاستشراق الروسي لم يكن انعكاسا لغربية روسيا، بقدر ما كان جزء من تاريخها الثقافي العام وروحها الإمبراطورية. ومن ثم فهو جزء حيوي وعضوي منها، أي انه ليس

غريبا أو مغتربا عنها. وهو السر الذي جعل منها كينونة "لا شرقية ولا غربية" تحترق بذاتها كما لو أنها زيتونة التاريخ المر للمواجهة بين عالمين ثقافيين مختلفين، وزيت طيب في إضاءة الأماكن الخفية عند الاثنين. وهي صورة أدبية لا تتعارض مع واقع وتاريخ ونتائج الاستشراق الروسي على امتداد أكثر من قرنين من الزمن.

والقضية هنا ليست فقط في أن روسيا ظلت لقرون عديدة تحت السيطرة التترية (الشرقية) وتأثرت بتاريخ الشعوب التركية والسهول المترامية التي جعلتها مفتوحة على الأمم المحيطة، بل ولان إمبراطوريتها الخاصة كانت من حيث الجوهر هي جغرافيا الإمبراطوريات الشرقية القديمة. وهو الأمر الذي طبع رؤيتها للشرق بمسحة هي مسحة "الشرق الروسي" أو الشرقية المتراكمة في صيرورة روسيا "الغربية". وكلاهما كان يفعل في توسيع المدى الثقافي للرؤية القومية الروسية، بمعنى نقلها من ضيق العرقية إلى فضاء الثقافة العالمية. وهو السر الذي يفسر ولعها بالأفكار الكونية، التي توجت في انتصار الشيوعية وسقوطها. وهي تجربة مريرة يمكن فهم مقدمات حياتها وموتها في خصوصية الثقافة الروسية، التي لعب الاستشراق دورا كبيرا فيها. مما يعطي لنا إمكانية القول، بان الاستشراق الروسي هو جزء من دراما التاريخ القومي الثقافي والعالمي، أي جزء من دراما الثقافة والمعرفة.

فقد كان "الشرق" وما يزال بالنسبة لروسيا هما دفينا وهائلا، لأنه جزء من صيرورتها التاريخية وكينونتها الثقافية. وبغض النظر عن تبدل وتغير الأولويات في السياسة والدولة والايدولوجيا، إلا أن الشرق بقى يحتفظ بهويته

فيها بوصفه همّا دفينا للوعي الذاتي. وبالتالي فان تعرجاته وانكساراته وصعوده وهبوط هو جزء من تاريخ القومية والدولة والثقافة فيها. وهو "مصير" حكم فكرة الاستشراق منذ البدء.

ارتبط ظهور الاهتمام الروسي "بالشرق" من الناحية التاريخية بعامل سياسي ثقافي وهو بروز الشرق كقوة متحدية ومعارضة للروس، وتراكم "الأنا الغربية" الروسية ككيان حضاري يعي ذاته في مواجهة الشرق. وإذا كانت علاقة الغرب والشرق في جوهرها هي علاقة ثقافية لها مقدماتها وأصولها في الوحدة الثقافية للتنوع الإنساني، فان مظاهرها غاية في التباين. ولم تظهر هذه المعضلة في تاريخ روسيا إلا في مرحلة متأخرة نسبيا من تطور الدولة الروسية، بسبب خصوصية العلاقة التاريخية بين الروس والشرق. فالموقع الجغرافي للشعوب السلافية (والروس منهم) جعلهم بالضرورة في احتكاك وثيق بالشعوب التركية ومن خلالها بالشرق.

تكمن خصوصية الصيرورة الحضارية الروسية في تحول الدولة الروسية إلى قوة كبرى، بعد "إدغامها" الشرق في كيانها، وتحولها بين ليلة وضحاها من دويلات صغيرة لا قيمة لها إلى دولة عظمى قضت على السيطرة التترية واحتلت سيبريا. فقد أدى احتلالها قازان واستراخان ثم تصديها لإيران وآل عثمان إلى أن تبرز كقوة في مواجهة "الشرق الإسلامي". وقبل أن تبلغ هذه الذروة كان لابد لها من أن تمرّ في معراج الحضارة، الذي ترافقه عادة صيرورة الأنا الثقافية الواعية.

إن إحدى خصائص الوعي القومي والتاريخي الروسي تقوم في نظرته إلى الحدود الجغرافية والعسكرية والسياسية، باعتبارها جزء من قضية الهوية والثقافة. وليس مصادفة أن يقلق سؤال الهوية الوعي التاريخي والسياسي والأخلاقي للروس حتى الوقت الحاضر. وضمن هذا السياق يمكن فهم سر تنوع الإجابة عليه وفقا للمراحل التاريخية المختلفة.

فقد ظلت روسيا "شرقية" الطابع نسبيا، بمعني أنها لم تندمج عضويا بالثقافة الأوربية، حتى بعد اعتناقها الديانة النصرانية الأرثوذكسية في القرن العاشر. إذ لم يلعب هذا الاعتناق دورا جوهرياً أو كبيراً في تحديد الهوية الروسية. وهناك جملة من الأسباب القائمة وراء ذلك لعل أهمها هو أن روسيا لم تكن محددة المعالم، كما أن مستوى تطورها العام كان بدائيا. ذلك يعني أن اعتناق النصرانية بالنسبة لها لم يكن نتاجاً للتطور الروحي والفكري، بقدر ما كان وليد ظروف سياسية. وأدى هذا الاعتناق في مجرى تعمق عناصره الفكرية والروحية إلى تجمّع صيغ إدراك العالم "الآخر" من خلال موشور التقاليد النصرانية البيزنطية.

شكلت التصورات والانطباعات البيزنطية والتاريخية المصدر الأساسي للمعارف الروسية، التي لم تتعدَّ آنذاك في اغلبها حدود التصورات الدينية الدائرة حول المناطق المقدسة في فلسطين، وبالأخص القدس، إثناء الحديث عن الشرق الأوسط. الأمر الذي يسمح برؤية مستوي "المعارف الشرقية" في تلك المرحلة. ولما لم تكن التجارة متطورة بعد، إذ أن طرقها ما بين السلافيين واليونان هي طرق التجارة العربية، من هنا النقص الشديد في معارف الروس

تجاه الشرق العربي. لكنهم استطاعوا في وقت لاحق أنشاء طرقهم التجارية الخاصة، مثل طريق خوارزم الشهير. ومن خلاله جرى توثيق الانطباعات الأولية عن الشرق.على أن التجارة لا تصنع علما. لكنها تمهد الأسس الأولية لإقامة صلات تستحث التطلع العلمي والمعرفي. وفي الإطار العام يمكن القول بأن المعرفة الروسية عن الشرق بقيت حتى القرن الثامن بسيطة للغاية. ومن بين أشهر المؤلفات الواسعة التداول آنذاك تجدر الإشارة إلى كتب الرحالة وبالأخص كتاب القس دانيال، الذي يروي رحلته إلى القدس عام ١١٠٤م، وكتاب رحلة دوبرينين إلى القسطنطينية عام ١٢٠٤م. ولا يتعدي مضمون الكتاب الأول انطباعات سائح حاج، بينما اقتصر الثاني على تصوير انطباعات رحالة أذهلته معالم الحضارة البيزنطية.

ولا يعني هذا أن روسيا كانت متقوقعة على ذاتها. لا سيما وان موقعها الجغرافي بين "الغرب" و"الشرق" جعلها على الدوام محط أنظار وضغوط القوي المختلفة. ومن ثم ساهم في جعلها عرضة للتغلغل والاختلاط بالطرفين. فقد تعلم الروس الكثير من "الدروس الشرقية" مثل مركزية الدولة وجوهريتها بالنسبة للرقي الحضاري، الأمر الذي جعلها تبرز، بعد تذليل السيطرة التترية، كدولة كبري في مواجهة "الشرق" و"الغرب". وقد أشار المستشرق الروسي الكبير فاسيلي غريغوريف في مقال كتبه عام ١٨٧٤ عن (السياسة الروسية في أسيا الوسطى) إلى أن روسيا ظلت شرقية تترية قرونا عديدة (باستثناء الديانة)، وكانت قبلتها السراي وليس باريس مثلما كان مثالها عن الدولة المركزية هو مثال الشرق.

حددت هذه الأرضية التاريخية المهمات العملية لدراسة الشرق. ومن ثم أملت طابعها النفعي العملي عليه. وبذلك ارتبطت دراسة الشرق ومعرفة جوانبه المختلفة بمصلحة الدولة منذ البداية. غير أن المعارف الخاضعة لمصلحة الدولة عادة ما ترتبط بالجوانب العملية الظاهرية وبالأخص بمكوناتها المادية (العسكرية والاقتصادية). وهي عملية طبيعية في بداية الأمر. وقد أدى ذلك بالضرورة إلى ضيق تداول هذه المعلومات باعتبارها جزء من إسرار الدولة. أما تطور روسيا اللاحق وتحولها إلى معسكر المواجهة المباشرة للدولة العثمانية وإيران فقد جعل منها مركزاً جديداً للمواجهة الدينية (النصرانية.الإسلامية). خصوصا بعد سقوط القسطنطينية بيد الأتراك. وليس مصادفة أن تأخذ في التبلور لاحقا فكرة ومبادئ نظرية مؤداها أن موسكو هي روما الثالثة. ولكن إذا كانت هذه القضية نتاجاً لتطور التقاليد السياسية والروحية للغرب النصراني، فان المواجهة الروسية ـ التركية والتوسع الروسي في الشرق الإسلامي، قد أديا إلى تعميق الرؤية الثقافية الوحيدة الجانب للإسلام، مما أدى بالضرورة إلى دراسة الشرق بشكل عام والإسلامي بشكل خاص. ولم يخلُ هذا التوجه من التأثر بمفارقات العصر ذاته، أي من تناقض مقدماته النفسية والثقافية. فقد كان الشرق بالنسبة لروسيا، كما هو الحال بالنسبة للغرب الأوربي ككل، هو شرق العجائب والغرائب، شرق الحكمة والكنوز، مثلما كان في الوقت نفسه بؤرة القسوة والهمجية وكل الرذائل الممكنة. ولم يكن ذلك معزولا عن الحروب التي خاضتها الدولة الروسية طيلة قرنين من الزمن ضد السلطنة العثمانية، من اجل تثبيت كيانها الإمبراطوري على حساب الشرق الإسلامي. وإذا كانت هذه العملية قد أعاقت سيطرة

الروح الثقافي فإنها أدت إلى تعميق المساعي الإمبراطورية. لكنها أدت أيضاً، وان بصورة جزئية، إلى وضع المقدمات الأولية للتفاعل الحضاري، الذي شكلت الدراسات العلمية الأكاديمية الأولية براعمه الحية. وهو تحول ارتبط من الناحية التاريخية والسياسية بصعود شخصية بطرس الأول (ت. ١٧٢٥م) إلى سدة الحكم.

فقد كان صعود بطرس الأول نقطة تحول كبرى في التاريخ الروسي. إذ نقله من حالة المراوحة بين "الشرق" و"الغرب" إلى سعي حثيث للاندماج الكامل في الكيان الأوربي. وأصبحت روسيا بين ليلة وضحاها "غربية" المشارب والمطارح. وأدى ذلك موضوعيا إلى صياغة الخلفية النفسية والثقافية العامة لمواجهة الشرق ككيان قائم بحد ذاته لا تربطه بالواقع الروسي سوى وشائج الصراع. فالتوجه الكامل نحو الغرب كان في جزء منه رد فعل ضد "الشرقية" الروسية. وهي قضية كانت وما تزال تشكل إحدى البور الساخنة في الوعي التاريخي السياسي والثقافي الروسي حتى الآن. غير أن مهمة هذا البحث لا تقوم في تتبع هذه القضية وأثرها على صيرورة الشخصية الثقافية والروحية للروس، بقدر ما تقوم في رؤية تأثير التوجه الغربي لروسيا البطرسية على نشؤ وتطور التقاليد العلمية الأكاديمية في الاستشراق الروسي.

إن "الاندماج" الكلي في الغرب الأوربي، والإرادية المفرطة التي طبقها بطرس الأول بقوة الحديد والنار قد أدى إلى "التنافس" مع الغرب في مجال دراسة الشرق أيضا. وعلى الرغم من أن هذا التنافس لم يخل من نوازع المصلحة المباشرة، لكنه لا يقلل من قيمة المساعي الحثيثة في جمع ما يمكن جمعه من مواد

يمكنها أن تخدم هذه الدراسة. ومن الممكن اعتبار تأسيس الـ (كونست كاميرا) عام ١٧١٤م نقطة البداية. فقد خطط لهذا المجمع - المتحف أن يكون مستودعاً للتاريخ والثقافة العالمية، بما فيها الشرقية. وسوف تتكامل هذه القاعدة المادية الأولية بعد مرور قرن من الزمن في إنشاء المتحف الأسيوي (عام ١٨١٨م) الذي لعب دوراً هائل الشأن في جميع المخطوطات العربية والإسلامية. بحيث أصبح بعد مرور أكثر من قرن على تأسيسه الأساس المادي لمعهد الاستشراق السوفيتي.

ففي بدايات الربع الأول من القرن الثامن عشر، تظهر أولى الملاح الجدية لتدقيق المعارف "الشرقية". وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير بالدراسات الطوبوغرافية والجغرافية. وهو اهتمام مهد بدوره للدراسات المتعمقة ومتطلباتها المتزايدة بفعل التوسع المحموم للدولة الروسية باتجاه الشرق. وفي هذه المرحلة تنحو دراسة الشرق منحيين، الأول من خلال القنوات السياسية الحكومية ومركزها جهاز (وزارة) الشئون الخارجية (عام١٧٢٠م)، والثاني عبر القنوات العلمية الأكاديمية، التي توجت بتأسيس أكاديمية العلوم (عام ١٧٢٥م). فلو تتبعنا المسار العام لتكوين الأسس المادية للدراسات الآستشراقية والإسلامية في روسيا في غضون قرن من الزمن (١٧١٤—١٨١٨) وجدناها على الشكل التالي: عام ١٧١٤ تأسيس الكونست كاميرا، وفي عام ١٧٢٥ أكاديمية العلوم، وفي عام ١٧٢٧ مطبعة أكاديمية العلوم التي عنيت أيضا بطباعة الكتب الشرقية وإنشاء أول مجلة أكاديمية عام ١٧٢٦ ظهرت أولى أعدادها عام ١٧٣٠، وافتتاح جامعة موسكو ١٧٥٥ مع ظهور أقسام للغات الشرقية القديمة، وفي عام ١٧٥٨ يفتح قسم لدراسة اللغات

الشرقية في قازان (برئاسة م.أ. فيريوفكن احد المترجمين الأوائل للقرآن عن اللغة الفرنسية)، وفي عام ١٧٩٧ أفتتح القسم الآسيوي في وزارة الخارجية، وفي العام نفسه اًفتتحت في كل من بطرسبرغ وقازان أكاديمية أدخلت "دين العرب" و"أدب الفرس" بوصفها مادتين أساسيتين في مناهجها الدراسية، وفي عام ١٨٠٠ تأسست مطبعة قازان الآسيوية، في حين جرى فتح الكثير من أقسام اللغات الشرقية في مختلف الأكاديميات والجامعات، وأخيرا جرى تتويج كل هذه الأعمال عام ١٨١٨ بافتتاح المتحف الآسيوي.

إن ذلك المسار المشار إليه أعلاه يعكس العمل الدءوب لاستتباب الأسس المتينة للدراسات الاستشراقية والإسلامية اللاحقة. ذلك يعني إن الاستشراق الروسي اجتاز في تطوره نفس المسار المتعرج لتطور الثقافة الروسية للقرن الثامن عشر. فهو يعايش كل المخاض الأولى للصعود الروسي. وفي هذا يكمن أيضا سر قوة أبحاثه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

غير أن القرن الثامن عشر لم يتميز فقط بتثبيت الأسس المادية للاستشراق والدراسات الإسلامية، بل وبتخريج مجموعة من الباحثين الرواد. وهنا يجدر القول أن الدراسات الاستشراقية والإسلامية الأولى ظلت أسيرة ظروفها الملموسة ومقدماتها الثقافية. فالتغريب الروسي طبع دون شك مواقف الاستشراق الروسي تجاه الشرق. وهو تأثر لم يكن معزولا في بدايته عن الدور الذي لعبه العلماء الأجانب في إرساء تقاليده الأولى. فقد لعب العلماء الألمان دورا كبيرا للغاية في تشكيل نواة من الباحثين الأكاديميين الذين

اشتغلوا في مجال الدراسات الشرقية والإسلامية أيضاً. ولما كان الألمان بروتستانتيي المذهب، من هنا اهتمامهم المفرطَ بدراسة لغات الشرق القديم لما لها من ارتباط بالدراسات التقليدية لكتاب (العهد القديم). مما طبع اغلب الدراسات الأولية بطابع الاهتمام المفرط باللسانيات كما هو الحال بالنسبة لدراسة تيوفيل باير (ت – ١٧٣٨م) الذي يمكن اعتباره أول من أعار اهتماماً لوضع فهارس المخطوطات الشرقية. كما وضع الكثير من الأبحاث في تاريخ الترك والعلاقات التركية الروسية. في حين اهتم جورج ياكوب كير (ت – ١٧٤٠م) بمختلف جوانب الحياة الثقافية للشرق. وكان أول من درس في روسيا العلاقة بين العرب والأحباش، والرياضيات العربية واثر الهند فيها، إضافة إلى اهتمامه الكبير بالخط العربي وتطوره، وجمع النقود الشرقية ودراستها. بينما قام صموئيل غوتلب غميلين (ت – ١٧٧٤م) برحلات في مقاطعات في تركيا وإيران وأذربيجان وغيلان وزندان المتاخمة لروسيا. وشكلت دراستها في بداية الأمر المقدمة الطبيعية لدراسة الثقافة العربية آنذاك. بينما أعار ياكوف شتيلين (ت – ١٧٨٥م) اهتمامه للدراسات الاثنوغرافية. وهو أول من كتب في روسيا أبحاث في الفن الشرقي.

إلا أن ذلك لا يعني غياب العلماء الروس. لقد كانت أعدادهم في بداية الأمر صغيرة، لكنها مؤثرة وفاعلة بالنسبة لنوعية الدراسات الأولية. إذ تعود أولى الدراسات الناضجة والمتخصصة بتاريخ الإسلام وعقائده إلى الأمير ديمترى كونتمير (ت – ١٧٢٣م)، الذي تعلم اللغات التركية والفارسية والعربية في اسطنبول. وأصبح لاحقا مستشار بطرس الأول في شئون الشرق السياسية. وهو أول من عمل على بناء مطبعة بالأبجدية العربية في روسيا. كما

انه أول من أولى اهتماماً جدياً بتاريخ الإسلام والمسلمين. وهو صاحب أول كتاب في روسيا عن الإسلام وأصوله بعنوان "النظام أو حالة الدين الإسلامي"، الذي أصدره عام ١٧١٩ واستعرض فيه الأصول والمبادئ العامة للإسلام. وقد أثار هذا الكتاب حفيظة رجال الدين النصراني، الذين وجدوا فيه موالاة للإسلام ودعاية له. وقد اضطر لتأخير طباعته بضع سنوات إلى أن تدخل بطرس الأول شخصياً وسمح بنشره. أما فاسيلي تاتشيف (ت-١٧٥٠م) فقد انصب اهتمامه الأساسي على اللغات الشرقية والعلاقات التاريخية بين روسيا والشرق. وعَبر في أعماله عن أن الاستشراق لم يعد حالة فردية، بل أصبح تعبيرا عن تيار ثقافي علمي يستمد مقوماته من متطلبات ذاتية عميقة بوصفها جزءاً من تطور الثقافة العامة (المحلية والعالمية).

ومنذ ذلك الحين لم يعد الاستشراق الروسي أسير واقعه المنعزل، بل أخذت تتجاذبه تأثيرات الدراسات الأوربية التي شقت طريقها إليه من خلال الترجمة. وبهذا يكون القرن الثامن عشر هو زمن إرساء الأسس المتينة للحركة الاستشراقية. ولم يعد أمامه سوى مهمة أنجاز الجزء المكمل، أي البحث عن المخطوطات لإتمام أبحاثه المتخصصة. غير أن هذه المهمة التي تبدو في مظهرها اقرب إلى التجميع الكمي والآلي لم تكن في ظروف المرحلة التأسيسية للاستشراق الروسي جزء من عملية البيع والشراء، أو الاستحواذ والسرقة، بقدر ما كانت جزء من تأسيس الأنا الروسية الجديدة. لكن تلك المرحلة لا تخلو، شأن كل المراحل التأسيسية للدول الكبرى، من مغامرات "النفس الخبيثة". وذلك لان المهمات التي تواجهها الدولة والأمة عادة ما تضعهما أمام "تحديات" تاريخية من نوع خاص تبدو لمن يواجهها كما لو أنها "رسالة القدر"

و"خاتمة المصير". من هنا اندفاع الشعراء إلى واجهتها والمحاربين ومن خلفهم التجار والسارقين. لكنها العملية التي تشحذ في مجرى نوازع هذه القوى المختلفة صراع الروح المتسامي ومصالح الجسد الفاني. وهي حالة عادة ما تواجهها الإمبراطوريات في بداية نشوئها، والتي يمكننا العثور على اغلب مظاهرها النموذجية في المرحلة البطرسية، التي شكلت استمرارا لتأسيس الدولة الروسية الكبرى بعد انتصارات ايفان الرهيب في القرن السادس عشر.

فإذا كان القرن السادس عشر والسابع عشر يمثلان مرحلة الإرهاص الإمبراطوري للدولة الروسية، فان القرن الثامن عشر هو زمن تحديد معالمها الجغرافية "النهائية" التي وقفت عندها حدود الدولة. وهي وقفة كانت تتضمن في أعماقها إمكانية إعادة النظر بالهوية الروسية بعد أن كانت روسيا منهمكة في غضون قرون عديدة بالتوسع الخارجي. فوراء كل توسع خارجي للدولة حدود عادة ما تقف عندها بسبب عدم استطاعتها نثر قواها البشرية إلى ما لا نهاية. حينذاك تبدأ الجغرافيا بالتحول إلى تاريخ. وهو تحول يأخذ بالتراكم عبر صراع متنوع المستويات والأشكال والوسائل، لكنها تساهم جميعا في بناء المركزية الثقافية للدولة والأمة. وهي الحالة التي وقفت أمامها الدولة الروسية والأمة الروسية بعد أن تكاملتا بصورتها "النهائية" في عهد بطرس الأول. وفيها كانت تكمن مهمة معرفة الشرق وظهور الاستشراق بوصفهما أجزاء جوهرية من تاريخ عريق معلوم ومستقبل مجهول بسبب النزعة الراديكالية الغربية للبطرسية. وفي هذا كانت وما تزال تكمن خصوصية الاستشراق الروسي، وبالأخص مرحلته التأسيسية بوصفها مرحلة تأسيس الهوية الروسية المتصارعة بين صيرورتها الاوروآسيوية (الشرقية الغربية) وإمبراطوريتها

الحديثة، أي بين الدولة والثقافة. وهي إشكالية وجدت انعكاسها في تاريخ الاستشراق الروسي ومدارسه الكبرى، وأثرهما في الدولة والثقافة على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة.

*****

الفصل الثاني
المرحلة التأسيسية في الاستشراق الروسي ومدارسه الكبرى

لقد حاولت في البحث الأول المتعلق بالمرحلة التأسيسية للاستشراق والاستعراب الروسي الكشف عن طبيعة الترابط بين البواعث والمقومات التاريخية للإمبراطورية الروسية وإشكالية هويتها الثقافية الخاصة. وتوصلت إلى أن مهمة معرفة الشرق وظهور الاستشراق والاستعراب في روسيا كانت جزءا جوهريا من تاريخ عريق تعرض، بفعل تأثير النزعة الراديكالية للبطرسية، إلى تغيرات عاصفة لكنها لم تغير من طبيعة بواعثه الجوهرية واستقلاليته الكبيرة عن تقاليد النزعة المركزية الأوربية التقليدية. وهو السبب الذي ميز وما يزال يميز الاستشراق الروسي. لاسيما وان الاستشراق قد لعب دورا كبيرا في تأسيس الهوية الروسية، وبالأخص من خلال ما يسمى بتيار الاوروآسيوية، الذي كان وما يزال يتحكم في اغلب الإبداع الروسي العظيم. وهي ظاهرة نعثر عليها في نوعية وكمية وتاريخ المدارس الاستشراقية الكبرى منذ بداية القرن الثامن عشر حتى بداية القرن التاسع عشر، بوصفها المرحلة التأسيسية الكبرى لعلم الاستشراق والاستعراب. وهي مرحلة مازال تأثيرها كبيرا لحد الآن في روسيا من خلال ما تركته من أبحاث ومنهجيات ومواقف ونماذج في البحث والتنقيب. وبالتالي كانت وما تزال تؤثر بصورة غير مباشرة في توجيه ومستوى الدراسات المتعلقة بالشرق والعالم العربي في روسيا لحد الآن.

روسيا "الغربية" وبوادر الدراسات الاستشراقية

لقد ظهر الاهتمام الروسي "بالشرق" من الناحية التاريخية والثقافية نتيجة إما لظهور الشرق كقوة متحدية أو معارضة للروس، وإما لتبلور "الأنا الغربية" الروسية ككيان حضاري يعي ذاته في مواجهة الشرق. وإذا كانت علاقة الغرب والشرق في جوهرها هي علاقة ثقافية لها مقدماتها وأصولها في الوحدة الثقافية للتنوع الإنساني، فان تمظهرها غاية في التباين. ولم تظهر هذه المعضلة بشكلها الروسي إلا في مرحلة متأخرة نسبيا من تطور الدولة الروسية، حيث كانت لروسيا صلة بالشرق. فالموقع الجغرافي للشعوب السلافية (والروس منهم) جعلهم بالضرورة في احتكاك وثيق بالشعوب التركية ومن خلالها بالشرق.

تكمن خصوصية الصيرورة الحضارية الروسية في تحول الدولة الروسية إلى قوة كبرى، بعد "إدغامها" الشرق في كيانها، وتحولها بين ليلة وضحاها من دويلات صغيرة لا قيمة لها إلى دولة عظمى قضت على السيطرة التترية واحتلت سيبريا. فقد أدى احتلالها قازان واستراخان ثم تصديها لإيران و آل عثمان إلى أن تبرز كقوة في مواجهة "الشرق الإسلامي".

و لكنها قبل أن تبلغ هذه الذروة كان لابد لها من أن تمرّ في معراج الحضارة، الذي ترافقه عادة صيرورة الأنا الثقافية الواعية. إن إحدى خصائص الوعي الروسي القومي والتاريخي تقوم في تجاوز نظرته إلى الحدود الجغرافية والعسكرية والسياسية إلى نظرة تعتبرها قضية هوية وثقافة. وليس مصادفة أن

يظل السؤال عن هوية الأمة الروسية يقلق وعيها المعرفي والأخلاقي دائما. ولهذا كانت حلوله متباينة علي الدوام وفقا للمراحل التاريخية المختلفة.

فقد ظلت روسيا "شرقية" الطابع نسبيا، بمعني أنها لم تندمج عضويا بالثقافة الأوربية. حتى بعد اعتناقها الديانة النصرانية الأرثوذكسية في القرن العاشر. إذ لم يلعب هذا الاعتناق دورا جوهرياً أو كبيراً في تحديد الهوية الروسية. والسبب هٰهنا لا ينحصر في أن روسيا لم تكن محدودة المعالم، ضعيفة، بل وبل ويعود إلى مستواها المتخلف الذي كان في درجة من التطور لا يتعدَّى المستوى البربري. وبالتالي لم يكن اعتناق النصرانية نتاجاً للتطور الروحي والفكري، بقدر ما كان وليد ظروف سياسية. وأدى هذا الاعتناق في مجرى تعمق عناصره الفكرية والروحية إلى تجمّع صيغ إدراك العالم "الآخر" من خلال موشور التقاليد النصرانية البيزنطية. فقد شكلت التصورات والانطباعات البيزنطية والتاريخية المصدر الأساسي للمعارف الروسية آنذاك، التي لم تتعدَّ في اغلبها حدود التصورات الدينية المبسطة الدائرة حول المناطق المقدسة في فلسطين، وبالأخص القدس، إثناء الحديث عن الشرق الأوسط، الأمر الذي يتيح لنا تخمين مستوي "المعارف الشرقية" في تلك المرحلة. ولما لم تكن التجارة متطورة بعد، إذ أن طرقها ما بين السلافيين واليونان هي طرق التجارة العربية، ويظهر واضحا ما كان قي معارف الروس من نقص شديد إلا انهم إبَّان تطورهم اللاحق، أنشئوا طرقهم التجارية الخاصة، التي كان طريق خوارزم إحدى قنواتها الكبرى. فمن خلاله جرى توثيق الانطباعات الأولية عن الشرق.على أن التجارة لا تصنع علما. ولكنها تستطيع تمّهد بصورة أولية لإقامة صلات تستحث التطلع العلمي والمعرفي. وفي الإطار العام يمكن

القول بأن المعرفة الروسية عن الشرق بقيت حتى القرن الثامن بسيطة للغاية. فمن بين اشهر المؤلفات الواسعة التداول آنذاك هما كتابان عن رحلتين،الأولى قام بها القس دانيال إلى القدس عام١١٠٤م والثاني حول رحلة دوبرينين إلى القسطنطينية عام ١٢٠٤م. ولا تتضمن الأولى اكثر من انطباعات سائح ـ حاج، بينما تقتصر الثانية علي انطباعات رحالة أذهلته معالم الحضارة البيزنطية.

لكن ذلك لا يعني أن روسيا كانت متقوقعة على ذاتها. لا سيما وان موقعها الجغرافي بين "الغرب" و"الشرق" جعلها على الدوام محط أنظار وضغوط القوي المختلفة، وساهم في جعلها عرضة للتغلغل والاختلاط بالطرفين. فقد تعلم الروس الكثير من "الدروس الشرقية" مثل مركزية الدولة وجوهريتها بالنسبة للرقي الحضاري، الأمر الذي جعلها تبرز، بعد تذليل السيطرة التترية، كدولة كبرى في مواجهة "الشرق" و"الغرب". وقد أشار المستشرق الروسي الكبير فاسيلي غريغوريف في مقالة كتبها عام ١٨٧٤ عن (السياسة الروسية في آسيا الوسطى) إلى أن روسيا ظلت شرقية تترية قرونا عديدة (باستثناء الديانة) وكانت قبلتها السراي وليس باريس مثلما كان مثالها عن الدولة المركزية هو مثال الشرق.

حددت هذه الأرضية التاريخية المهمات العملية لدراسة الشرق. ومن ثم أملت طابعها النفعي ـ العملي. وبذلك ارتبطت دراسة الشرق ومعرفة جوانبه المختلفة بمصلحة الدولة منذ البداية. غير أن المعارف الخاضعة لمصلحة الدولة عادة ما ترتبط بالجوانب العملية الظاهرية وبالأخص بمكوناتها المادية (العسكرية والاقتصادية). وهي عملية طبيعية في بداية الأمر. وقد أدى ذلك

بالضرورة إلى ضيق تداول هذه المعلومات باعتبارها جزء من أسرار الدولة. أما تطور روسيا اللاحق وتحولها إلى معسكر المواجهة المباشرة للدولة العثمانية وإيران فقد جعل منها مركزاً جديداً للمواجهة الدينية (النصرانية.الإسلامية). خصوصا بعد سقوط القسطنطينية بيد الأتراك. و ليس من قبيل الصدفة أن تأخذ في التبلور لاحقا فكرة ومبادئ نظرية مؤداها أ ن موسكو هي روما الثالثة. ولكن إذا كانت هذه القضية نتاجاً إلى حدٍ ما لتطور التقاليد السياسية والروحية للغرب النصراني، فان المواجهة الروسية.التركية والتوسع الروسي في الشرق الإسلامي قد أديا إلى تعميق الرؤية الثقافية الوحيدة الجانب للإسلام، مما أدى بالضرورة إلى دراسة الشرق بشكل عام والإسلامي بشكل خاص. ولم يخل هذا التوجه من التأثر بمفارقات العصر ذاته، أي من تناقض مقدماته النفسية والثقافية. فقد كان الشرق بالنسبة لروسيا، كما هو الحال بالنسبة للغرب الأوربي ككل، هو شرق العجائب والغرائب، شرق الحكمة والكنوز، مثلما كان في الوقت نفسه بؤرة القسوة والبربرية وكل الرذائل الممكنة، ولاسيما في حالته الإسلامية. ولم يكن ذلك معزولا عن حروب خاضتها الدولة الروسية طيلة قرنين ضد السلطنة العثمانية، من اجل تثبيت كيانها الإمبراطوري على حساب الشرق الإسلامي. وإذا كانت هذه العملية قد أعاقت سيطرة الروح الثقافي فإنها أدت إلى تعميق المساعي الإمبراطورية. إلا أنها أدت أيضاً، وان بصورة جزئية، إلى صنع المقدمات الأولية للتفاعل الحضاري، الذي شكلت الدراسات العملية.الأكاديمية الأولية (والبدائية لحد ما) براعمه الأولى.

*****

نشؤ وتطور التقاليد العلمية ـ الأكاديمية

شكل صعود بطرس الأول (ت ـ ١٧٢٥م) إلى سدة الحكم نقطة تحول كبرى في التاريخ الروسي. إذ نقله من حلة المراوحة بين "الشرق" و"الغرب" إلى سعي حثيث للاندماج الكامل في الكيان الأوربي. وأصبحت روسيا بين ليلة وضحاها "غربية" المشارب والمطارح. مما أدى إلى إرساء أسس الخلفية النفسية والثقافية العامة لمواجهة الشرق ككيان قائم بحد ذاته لا تربطه بالواقع الروسي سوى وشائج الصراع. فالتوجه الكامل نحو الغرب كان في جزء منه ردة فعل ضد "الشرقية" الروسية. والمهمة الآن لا تقوم في تحليل التأثير الذي خلفه هذا التوجه على صيرورة الشخصية الثقافية والروحية للروس، بقدر ما تقوم في رؤية تأثير ذلك التوجه على نشؤ وتطور التقاليد العلمية ـ الأكاديمية في الاستشراق الروسي.

إن "الاندماج" الكلي في الغرب والاوربة الإرادية المفرطة التي طبقها بطرس الأول بقوة الحديد والنار، أدت بالضرورة إلى "التنافس" مع الغرب في مجال دراسة الشرق أيضا. وبغض النظر عن أن هذه العملية لم تخل من نوازع المصلحة المباشرة، إلا أن ذلك لا يقلل من مساعيها الحثيثة في جمع ما يمكن جمعه، في بداية الأمر، من مواد يمكنها أن تخدم هذه الدراسة. ومن الممكن اعتبار تأسيس الـ (كونست كاميرا) عام ١٧١٤م نقطة البداية. فقد خطط لهذا المجمع ـ المتحف أن يكون مستودعاً للتاريخ والثقافة العالمية، بما فيها الشرقية. وسوف تشكل هذه القاعدة المادية الأولية احدى البوادر الكبرى المتخصصة بعد مرور ما يقارب قرن من الزمن بإنشاء المتحف الآسيوي (عام ١٨١٨م)

الذي سيلعب دوراً هائل الشأن في جميع المخطوطات العربية والإسلامية. بحيث نراه يشكل لاحقا، بعد مرور أكثر من قرن من الزمن أيضا، الأساس المادي لمعهد الاستشراق السوفيتي.

ففي بدايات الربع الأول من القرن الثامن عشر، تظهر أولى الملاح الجدية لتدقيق المعارف "الشرقية". وهذا ما يفسر الاهتمام الكبير بالدراسات الطوبوغرافية والجغرافية. ومهّد هذا الاهتمام بدوره للدراسات المتعمقة ومتطلباتها المتزايدة بفعل التوسع المحموم للدولة الروسية باتجاه الشرق. وفي هذه المرحلة تنحو دراسة الشرق منحيين، الأول من خلال القنوات السياسية. الحكومية ومركزها جهاز (وزارة) الشئون الخارجية (عام١٧٢٠م) والقنوات العلمية. الأكاديمية عبر تأسيس أكاديمية العلوم (عام ١٧٢٥م).

فلو تتبعنا المسار العام لتكوين الأسس المادية للدراسات الاستشراقية والإسلامية في روسيا في غضون قرن من الزمن (١٧١٤—١٨١٨) فإننا سنجدها على الشكل التالي : عام ١٧١٤ تأسيس الكونست كاميرا، وفي عام١٧٢٥ أكاديمية العلوم، وفي عام ١٧٢٧ مطبعة أكاديمية العلوم التي عنيت أيضا بطباعة الكتب الشرقية وإنشاء أول مجلة أكاديمية عام ١٧٢٦ ظهرت أولى أعدادها عام ١٧٣٠، وافتتاح جامعة موسكو ١٧٥٥ مع ظهور أقسام للغات الشرقية القديمة، وفي عام ١٧٥٨ يفتتح قسم لدراسة اللغات الشرقية في قازان (برئاسة م.أ. فيريوفكن احد المترجمين الأوائل للقرآن عن اللغة الفرنسية)، وفي عام ١٧٩٧ أفتتح القسم الآسيوي في وزارة الخارجية وفي العام ذاته اًفتتحت في كل من بطرسبورغ وقازان أكاديمية أدخلت "دين

العرب" و"أدب الفرس" كمادتين أساسيتين في مناهجها الدراسية، وفي عام ١٨٠٠ تأسست مطبعة قازان الآسيوية، في حين جرى تأسيس الكثير من أقسام اللغات الشرقية في مختلف الأكاديميات والجامعات، بينما توّج عام ١٨١٨ بافتتاح المتحف الآسيوي.

يعكس المسار المشار إليه أعلاه الجهود الدءوبة لاستتباب الأسس المتينة للدراسات الاستشراقية والإسلامية اللاحقة. ذلك يعني إن الاستشراق الروسي اجتاز في تطوره نفس المسار المتعرج لتطور الثقافة الروسية للقرن الثامن عشر، فعايش كل صعوبات المخاض الأول للصعود الروسي. وهذا ما يفسر في الواقع قوة أبحاثه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

غير أن القرن الثامن عشر لم يتميز فقط بتثبيت الأسس المادية للاستشراق والدراسات الإسلامية بل وبتخريج مجموعة من الباحثين الرواد. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الاستشراقية والإسلامية الأولى ظلت أسيرة ظروفها الملموسة ومقدماتها الثقافية. فالتغريب الروسي طبع دون شك مواقف الاستشراق الروسي تجاه الشرق، وبالأخص إذا أخذنا بنظر الاعتبار واقع لعب العلماء الأجانب الدور الحاسم آنذاك في إرساء تقاليده الأولى. فقد لعب العلماء الألمان دوراً كبيرا للغاية في تشكيل نواة من الباحثين الأكاديميين الذين عملوا في مجال الدراسات الشرقية والإسلامية أيضاً. وبما أن اغلب الألمان كانوا ينتمون للبروتستانتية، من هنا اهتمامهم المفرط بدراسة لغات الشرق وذلك نظراً لارتباطها بالدراسات التقليدية لكتاب العهد القديم. وقد طبع ذلك اغلب الدراسات الأولية بطابع الاهتمام المفرط باللسانيات كما هو

الحال بالنسبة لدراسة تيوفيل باير (ت.١٧٣٨م) الذي يمكن اعتباره أول من أعار اهتماماً لوضع فهارس المخطوطات الشرقية، ووضع الكثير من الأبحاث في تاريخ الترك والعلاقات التركية الروسية. في حين اهتم جورج ياكوب كير (ت.١٧٤٠م) بمختلف جوانب الحياة الثقافية للشرق، وكان أول من درس في روسيا العلاقة بين العرب والأحباش، والرياضيات العربية واثر الهند فيها، إضافة إلى اهتمامه الكبير بالخط العربي وتطوره، وجمع النقود الشرقية ودراستها. بينما سيقوم صموئيل غوتلب غميلين (ت. ١٧٧٤م) برحلات في مختلف المقاطعات المتاخمة لروسيا في تركيا وإيران وأذربيجان وغيلان وزندان. وشكلت دراستها في بداية الأمر المقدمة الطبيعية لدراسة الثقافة العربية آنذاك.

بينما أعار ياكوف شتيلين (ت.١٧٨٥م) اهتمامه للدراسات الاثنوغرافية. وهو أول من كتب في روسيا أبحاثا عن الفن الشرقي. إلا أن ذلك لا يعني غياب العلماء الروس. فبغض النظر عن عددهم القليل في بادئ الأمر، إلا إنهم أسهموا بصورة جدية في وضع الدراسات الناضجة والمتخصصة بتاريخ الإسلام وعقائده، كما هو الحال بالنسبة لأبحاث الأمير ديمتري كونتمير (ت. ١٧٢٣م)، الذي تعلم في اسطنبول وتعرف على اللغات التركية والفارسية والعربية. وأصبح مستشارا لبطرس الأول في شئون الشرق السياسية. كما انه كان أول من ساعد في بناء مطبعة بالأبجدية العربية في روسيا، وأولى اهتماماً جدياً لتاريخ الإسلام والمسلمين. وهو صاحب أول كتاب في روسيا عن الإسلام وأصوله بعنوان (النظام او حالة الدين الإسلامي) الذي طبع عام ١٧١٩ . حيث استعرض فيه الأصول والمبادئ العامة للإسلام. وقد أثار هذا الكتاب حفيظة رجال الدين النصراني، الذين وجدوا فيه موالاة للإسلام

ودعاية له، بحيث جرى تأخير طباعته بضع سنوات إلى أن تدخل بطرس الأول شخصياً وسمح بنشره. أما فاسيلى تاتشيف (ت. ١٧٥٠م) فقد انصب اهتمامه الأساسي على اللغات الشرقية والعلاقات التاريخية بين روسيا والشرق. وبهذا يكون قد وضع الأسس الأولية لانتقال الاستشراق الروسي من حالة فردية إلى تعبير عن تيار ثقافي. علمي يستند على متطلبات ذاتية عميقة بوصفها جزءاً من تطور الثقافة العامة (المحلية والعالمية). و ذلك لان الاستشراق الروسي في القرن الثامن عشر لم يعد أسير واقعه المنعزل، بل أخذت تتجاذبه تأثيرات الدراسات الأوربية التي شقت طريقها إليه من خلال الترجمة. وبهذا يكون القرن الثامن عشر قد أرسى الأسس المتينة للحركة الاستشراقية. ولم يعد أمامه سوى مهمة أنجاز الجزء المكمل، أي البحث عن المخطوطات لإتمام أبحاثه المتخصصة.

*****

"الاطراف" و"المركز" في تقاليد الاستشراق والاستعراب

إذا كان القرن الثامن عشر بالنسبة لروسيا هو قرن العهد البطرسي، الذي أرسى أُسس الدولة العصرية وكيانها الإمبراطوري، فإن القرن التاسع عشر كان القرن الذي ابتدأه صعود الكسندر الأول (١٨٠١—١٨٢٥)، أي قرن التحولات الثقافية والسياسية المضطرب وانعطافاتها الحادة، قرن التحولات التي أبدعت صورة روسيا الجذابة والمنفرة القوية والضعيفة، الغنية والفقيرة، الحرة والمقيدة بقيود القنانة . أي الصورة الشاملة لروسيا التي نعثر على ملامحها المميزة في أشعار شعرائها من درجافين إلى بوشكين، وإبداعات كتابها من دوستويفسكي حتى تولستوي، وفي إبداع نقادها ومفكريها من بيلنسكي حتى تشيرتشيفسكي، وفي انتفاضات فلاحيها وقوزاقها، في لوحات فنانيها وموسيقى مشاهيرها، أي تلك الحالة الثقافية، التي عمقَت تقاليد الوعي النظري واستثارت حب المعرفة والنزعة العلمية. وإذا كان هذا القرن هو قرن التنوير الروسي أيضا، فأن مآثره لا تقتصر على مد جسور الصلات الوثيقة بالشرق، بل وتغلغل آدابه وقيمَه الثقافية في الكينونة الروسية ذاتها، وبالأخص في أقسام جامعاتها وأذهان مفكريها. فقد كانت هذه العملية النتاج الطبيعي لتطور الدولة الروسية القيصرية.

فقد رافق صعود الكسندر الأول إلى السلطة تحولات أولية تضمنت فيما تضمنته التوجه إلى إلغاء القنانة. وأخذت إصلاحات عديدة ترسي أسسها الأولية في مختلف ميادين الحياة. بينما جرى التخطيط نفسه لفتح ست جامعات في روسيا. وإذا كانت جامعة موسكو قد تأسست عام ١٧٥٥م فأن الجامعات

الأخرى تأسست على التوالي في تارتو (١٨٠٢)، فيلنو (١٨٠٣)، قازان (١٨٠٤)، خاركوف (١٨٠٥)، بطرسبورغ (١٨١٩). وبغض النظر على أن هذه الجامعات أدركت في توجهها العام ضرورة وجود أساتذة للغات الشرقية في كل قسم من أقسامها الأدبية، إلا أنها ظلت تفتقد إلي برامج محددة. بمعنى أنها لم ترس في البداية الأسس العلمية . الأكاديمية لتدريس مواد الاستشراق. لهذا كانت تفتح في بداية الأمر ثم تغلق نتيجة عدم توفر الكوادر وضعف الإقبال عليها. إلا أن هذا "التذبذب" سرعان ما تلاشى. فإذا كانت الجامعات الآنفة الذكر في تارتو (استونيا المعاصرة) وفيلنو (لتوانيا المعاصرة) وكيف خاركوف واوديسا (اوكراينا المعاصرة) قد ساهمت في وضع اللبنات الأولى في صرح الاستشراق والاستعراب الروسي، إلا أن هذه المساهمات انحلّت في تركيبات وبنى الاستشراق اللاحقة في كل من جامعات ومعاهد المراكز الثقافية والسياسية الكبرى في موسكو وبطرسبرغ وقازان .

وبصفة عامة يمكن القول بان الاهتمام الرئيسي لأقسام اللغات الشرقية في "جامعات الأطراف" كان منصبا علي دراسة اللغات، بما في ذلك اللغة العربية. فقد درَس فيلهيلم غيتسل (ت . ١٨٢٤) اللغات السامية والشعر العربي في قسم دراسة اللغات الشرقية في جامعة تارتو. وفي هذا الميدان والمكان عمل أيضا صموئيل غوتليب غينتسي (ت . ١٨٢٩) تلميذ المستشرق الشهير سلفستر دي ساسي. وهذا ما ينطبق على جامعة فيلنوس. حقيقة أن هذه الجامعة لم تعش طويلاً (١٨٠٣—١٨٣٢)، بسبب الاضطرابات السياسية والقومية. إلا أنها استطاعت أن تخرَج علي أيدي أوائل المستشرقين والمستعربين كلاً من س.ف.جوكوفسكي (ت . ١٨٣٤) وم.ببروتسكي (ت . ١٨٤٨)

وبعض التلاميذ الذين اشتهروا فيما بعد وأثروا تأثير عميقاً في الاستشراق و الاستعراب الروسيين، ولاسيما اوسيب سنكوفسكي (١٨٠٠—١٨٥٨)، واوسيب كافيليفسكي، وانطون اوسيبوفيتش موخلينسكي. أأما جامعة كييف التي تأسست في بداية أمرها على أساس الأكاديمية الروحية (أكاديمية علوم الدين) فإنها لم تحقق إنجازاً معيناً في هذا المجال، باستثناء استخدام المخطوطات القديمة التي بحوزتها لإصدار أربع مجلدات عن التاريخ القديم وذلك في أعوام (١٨٤٥—١٨٤٩). كما تعرضت الجامعة في بعض نشاطاتها إلى علاقة أُوكراينا بالشرق العربي.

كان نصيب جامعة كييف في مجال الدراسات الاستشراقية لا يستهان به. وان إسناد قسم اللغات الشرقية في جامعة خاركوف بعد إعادة فتحه عام ١٨٢٩ إلى ب.أ.دورن، قد أدى إرساء الأسس المتينة لتطوره اللاحق. إلا أن هذه اللبنة الأولى سرعان ما تفتت بعد انتقال القسم المعني إلى بطرسبورغ. ولم يكن ذلك مجرد نتيجة الانتقال إلى العاصمة العلمية والثقافية لروسيا، بل ونتيجة لضعف الأرضية الثقافية والعلمية للاستشراق في الأطراف الروسية آنذاك. أضف إلى ذلك أن ب.أ.دورن وأغلب مستشرقي روسيا الأوائل ذوي الأصول الألمانية، كانوا ضعيفي المعرفة باللغة الروسية او يجهلونها جهلاً تاماً. الأمر الذي جعل محاضراتهم بالغة اللاتينية عن اللغة العربية واللغات الشرقية ثقيلة الواقع صعبة الفهم. كما أدى ذلك في حالات معينة إلى فراغ قاعات الدروس من المستمعين. إلا أن ب.أ. دورن أستطاع هنا للمرة الأولى، في مجرى تدريسه الذي استمر ست سنوات، أن يرسي تقاليد دراسة الكثير من اللغات الشرقية كالفارسية والحبشية (الامهرية). وبقدر ما ترافق خروج ب.أ.دورن

من خاركوف مع انحلال اللبنات الأولى للاستشراق الروسي في هذه المنطقة، فان استيلاء الروس على اًوديسا واستردادها من السيطرة التركية (العثمانية) فتح ثغرة أولية كبرى لإيجاد منافذ الطرق المباشرة للاحتكاك بالشرق الإسلامي، والتركي منه على الأخص .

ففي اَوديسا تلاقت في آن واحد أمواج الشرق والغرب، الدبلوماسية والحرب، الاحتكاك الثقافي والمواجهة العنيدة. فهي في الوقت الذي شكلت فيه منفذاً للتوسع الروسي في الإمبراطورية العثمانية، شكلت أيضا البوابة المهمة للرحالة والسواح والمهاجرين من مختلف الطوائف والمذاهب والقوميات والأديان للزيارة والتجارة، للهرب والحرب. وليس مصادفة أن تفتتح في عام ١٨١٨ مدرسة الدوق ريشيله العليا التي ضمت بضعة أقسام احتل بينها "معهد التربية" مكانة خاصة تمثل كل ما سيساهم لاحقاً في إرساء الأسس العلمية لمستقبل الدراسات الشرقية. وقد تميز هذا المعهد (١٨٣٧—١٨٥٤) أساساً بمنحاه العلمي، إذ أعار جلّ اهتمامه لدراسة تاريخ الدول والشعوب الشرقية ودراسة تاريخ التجارة الشرقية. ومن الممكن حصر المأثرة التاريخية العلمية لهذا المعهد في مساهمته بتخريج أحد أبرز المستشرقين الروس الكبار في القرن التاسع عشر و هو ف.ف.غريغوريف(١٨١٦—١٨٨١). فهو أول من ساهم في وضع مناهج علم الاستشراق وتدريسها في هذا القسم. وهنا تجدر الإشارة أيضاً إلى البدايات الجدية التي أرساها رافالوفيتش(ت.١٨٨٦) في تدريس اللغة العربية. فقد كان طبيبا، اشترك ببعثة طبية ما بين أعوام (١٨٤٥—١٨٤٨) تنقلت بين تركيا ومصر وسوريا وفلسطين والجزائر وتونس لدراسة مرض الطاعون والكوليرا. ومنذ ذاك بدأ اهتمامه باللغة

العربية. وكان الأثر العلمي والثقافي الكبير الذي تركه إلى جانب ملاحظاته وانطباعاته التي نشرها في مجلة وزارة التعليم الوطني عن البلدان العربية، هو طبعه لكتاب رحلته إلى مصر بعنوان (رحلة إلى صعيد مصر والمناطق الداخلية للدلتا)، حيث صدر في بطرسبورغ عام ١٨٥٠. وقد أثار هذا الكتاب مديح الكثير من معاصريه ولاحقيه. كما حظي فيما بعد بإعجاب كل من بارتولد وكراتشكوفسكي.

ومن المجحف حصر تأثير "الأطراف الروسية" في تطوير الاستشراق والاستعراب في إطار "الانقطاعات" الفكرية والجزئية التي تميز بها مسار بحثه العلمي. وذلك لان الأطراف شكلت، كما هو الحال في كل عملية تطور اجتماعي احد المصادر الكبرى في رفد المركز بطاقات تتقصى الحقيقة ولا تعبأ بالشهرة. وبغض النظر عن كل البواعث القائمة وراء سلوك الباحثين والدارسين والمفكرين الذين انهمكوا في تشيد صرح الاستشراق والاستعراب الروسي، فمما لا شك فيه أن عملية استقطابهم وتجميع انجازاتهم العلمية لم يكن بعيدا او معزولا عن المراكز السياسية والثقافي الكبرى آنذاك، أي موسكو وبطرسبورغ وقازان.

*****

مدرسة موسكو وصيرورة المركز السياسي - الثقافي

لم يكن الاهتمام بالدراسات الشرقية والعربية . الإسلامية في جامعة موسكو ومعاهدها منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، معزولا عن تعاظم وفاعلية الدور السياسي لموسكو باعتبارها المركز السياسي للإمبراطورية الروسية الفتية. ومن هنا فان اهتمامها بالشرق والدراسات الشرقية إنما حددته في بادئ الأمر متطلبات السياسة والطموحات العسكرية كما هو الحال بالنسبة لكل "الإمبراطوريات" الأوربية صغيرها وكبيرها. فقد أسال الشرق لعاب الغرب في احدى مراحل تطورهما غير المتكافئ، فوجد الشرق نفسه أمام عاصفة هوجاء من مزاعم الحرية والتقدم أثارت فيما أثارته شهوة الانتقام والسيطرة جنباً إلى جنب مع ضرورة المعرفة وتطبيقها. وقد انطوت هذه الظاهرة على الوحدة الخفية للتناقض المميز للظواهر الثقافية والعلمية، أي كمون العناصر السلبية في ايجابياتها وإبداع العناصر الايجابية في سلبياتها.

فالاهتمام الجدي بالشرق لصالح متطلبات النهب الاقتصادي والسيطرة الثقافية استلزم في الوقت نفسه مهمة امتلاك المعارف العلمية. ومن هنا اصبح إتقان اللغات هو المقدمة التي لابد منها كوسيلة سلمية لقراءة الماضي والتعامل مع الأحياء. إلا أن الاهتمام بالشرق كان أيضا نتيجة طبيعية لاستمرار تعمق الثقافة والتحرر الاجتماعي والفكري الذي بشّر به صعود الكسندر الأول إلى سدة الحكم عام ١٨٠١، ومشاريعه وأحلامه الشابة. فبغض النظر عن أن جامعة موسكو تأسست عام ١٧٥٥، إلا أن الدراسات

الشرقية فيها لم تبدأ بصورة جدية إلا في بداية القرن التاسع عشر، وبالأخص على يد عَلَمِها الأكبر أ.ف.بولدريف (١٧٨٠ — ١٨٤٢). فقد أنهى أ.ف.بولدريف دراسته العليا في جامعة موسكو وحصل على الماجستير عام ١٨٠٦. وبفعل تفوقه الواضح جرى ترشيحه للدراسة في ألمانيا، ثم تتلمذ بعدئذ على المستشرق الشهير سلفستر دي ساسي (فرنسا). وحال رجوعه شرع بتدريس اللغات العربية والفارسية والعبرية.أما كتبه التعليمية لتدريس اللغة العربية (وهو أول من وضع كتاب تدريس اللغة العربية في جامعة موسكو) فقد ظلت محتفظة بقيمتها العلمية والتدريسية على امتداد القرن التاسع عشر. وقد تولى أ.ف.بولدريف أول الأمر كرسي اللغات الشرقية، ثم رئاسة كلية الآداب (عام ١٨٣٢) ثم عمادة جامعة موسكو (عام ١٨٣٣) الأمر الذي يعكس الإمكانية الواقعية التي كان يتمتع بها هذا الرجل بوصفه رائد الاستشراق الموسكوفي الأول، ويعكس بالتالي الآفاق الواسعة لإمكانيات تطوير الدراسات الاستشراقية والاستعراب.

غير أن روسيا بنظامها القيصري، عادة ما كانت تقلب "المسار التاريخي" مع كل نزوة فردية تبدر عن قياصرتها الجدد، مما كان يحمل في ثناياه نموذج الوحدة المحيرة للصعود والهبوط، والحرية والقمع، والانفتاح والانغلاق، والانطلاقات والمصادرات. وبقدر ما ينطبق ذلك على الحالة السياسية والاقتصادية، ينطبق جزئياً على حالة العالم الثقافي الروحي. فإذا كان صعود الكسندر الأول قد ترافق مع انفتاح ثقافي وإصلاحات أولية، فان أفول نجوم الحرية بعد صعود نيكولاي الأول وسيادة الظلامية الدينية والاضطهاد الفكري والسياسي منذ ثلاثينيات القرن (التاسع عشر) قد سدد أيضاً

للاستشراق والاستعراب ضربة قوية. والقضية هنا لا تكمن فقط في نصرانية نيكولاي الأول المتعصبة واهتماماته الغيبية، بل وفي تلك النزعات الفكرية المعارضة للقيصرية التي أطلق عنانها الروح المتحرر منذ بدايات القرن. فقد كان أ.ف.بولدريف رئيسا لجامعة موسكو وبالتالي عضوا في هيئة الرقابة على المطبوعات.بينما استطاع الفيلسوف الروسي تشادايف أن ينشر في عام ١٨٣٦ كتابه المعروف بـ (الرسائل الفلسفية)، الذي انتقد فيها الدولة القيصرية وسلطتها، متهما القيصر بالجنون مما أدى إلى اعتقال تشادايف وسجنه. وترافق ذلك أيضا باعتقال أ.ف.بولدريف نفسه وإيداعه السجن لمدة سنة. وترتب على ذلك فصله من منصبه ثم طرده وتجريده حتى من حق التقاعد. وإذا كانت تلك هي مرحلة الديسمبريين والهجوم الراديكالي والديمقراطي ضد السلطة القيصرية، فأنها كانت أيضا مرحلة القمع الشديد. وحالما سقط ضحيتها الأولى في مجال الاستشراق أ.ف.بولدريف، أثارت تلك المرحلة مخاوف لدى كل من كان يرغب في مجرد ذكر اسمه، ناهيك عن مواصلة إبداعاته او حتى احتلال مكانه في قسم اللغات الشرقية وآدابها. لقد اصبح هذا القسم واهتمامه مثار مخاوف السلطة والجمهور. وبذلك يكون قد أطبق الخناق على كل ما كان يبدو في بدايته مثار شهية بالنسبة للسلطة والمثقفين، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى إبعاد "شبح" الاستشراق عن جامعة موسكو وتحوله بالتالي إلى جزء من الاهتمامات الشخصية.

إلا أن ذلك لم يعن اضمحلال اثر جامعة موسكو، ومن ثم تقاليدها العلمية والأكاديمية الناشئة في الوسط العلمي والثقافي. وهنا تجدر الإشارة إلى الدور الذي لعبه معهد لازاريف للدراسات الشرقية. فقد انتقل إليه في أعقاب

طرد أ.ف. بولدريف من الجامعة كل من أستاذ اللغة العربية نيكولاي كونوبلوف (ت. ١٨٥٥)، وبافل بيتروف (ت. ١٨٧٥)، الذي كان يعد من اشهر مدرسيّ اللغة العربية والفارسية. وقد كان صديقاً للناقد الروسي الكبير بيلينسكي. وخلفّ إلى جانب ذلك جملة من التلاميذ، لعل من أكثرهم شهرة ن.ي. كورش، وف.ف.ميلر.

لقد أنشأ معهد لازاريف عام ١٨١٥ بمساعدة أموال إحدى العائلات الأرمنية الغنية (عائلة لازاريف) القاطنة في موسكو، كمدرسة للطلبة الأرمن. ومنذ البداية جرى تدريس اللغة العربية والفارسية والتركية كمواد إلزامية. وعندما جرى الاعتراف به عام ١٨٤٢ بصفة معهد اخذ يتغير اتجاهها وظيفته وبالتالي موقعه في عالم الاستشراق والاستعراب الروسي. حيث بدأ الاعتراف بحصول خريجيه على نفس حقوق خريجي الأقسام الشرقية في بطرسبورغ وغيرها من مراكز اللغات الشرقية وآدابها. وفي عام ١٨٧١ جرى تجديد وتحديث هذا المعهد فافتتحت فيه عشرة صفوف (ابتدائية ومتوسطة وعليا)، تحولت الأخيرة (ثلاثة صفوف) إلى قاعات مفتوحة للطلاب الراغبين في دراسة اللغات الشرقية. وقد تخرّج من بين جدران هذا المعهد الكثير من الشخصيات اللامعة في الاستشراق الروسي مثل ف.ف.ميلر (١٨٤٨—١٩١٣)، الذي اصبح مديرا للمعهد عام١٨٩٧، وا.ي.كريمسكي (١٨٧١—١٩٤١)، وف.أ.غوردليفسكي (١٨٧٦—١٩٥٦)، وف.ت.مينورسكي (١٨٧٧—١٩٦٦) وأ.أ.سيميونف (١٨٧٣—١٩٥٩) وبارانوف (مؤلف القاموس العربي. الروسي ومترجم كتابات الجاحظ) وكثير غيرهم. إضافة إلى ذلك تخرّج من هذا المعهد كوكبة من مبدعي الثقافة الروسية مثل الأب

الروحي للمسرح الروسي ك.س.ستانيسلافسكي، وأ.ن.سيميونف (الذي أرسى أساس مسرح فاختانكوفا الشهير).

وبهذا اصبح معهد لازاريف احد المراكز الحيوية للدراسات الاستشراقية والعربية والإسلامية في موسكو آنذاك. كما تجدر الإشارة هنا إلى أن مأثرة هذا المعهد وأحد أسباب نجاحاته اللغوية في تحضير الطلبة تقوم في اعتماده على أساتذة يدرّسون لغاتهم الأم. ومن المناسب هنا الإشارة إلى الدور الذي لعبه مدرس اللغة العربية وآدابها العربي الدمشقي النصراني أ.ج.مرقص(١٨٤٦—١٩١١) الذي ترأس فيما بعد قسم الآداب العربية. فقد أنهى أ.ج.مرقص دراسته الاستشراقية في بطرسبورغ عام١٨٦٩. والى جانب تدريس اللغة العربية وآدابها قام بترجمة الكثير من الكتب والرسائل والأشعار، مثل رحلة البطريق ماكاريوس الأنطاكي (في القرن السابع عشر إلى موسكو)، ورسائل الإمام علي بن أبي طالب (من نهج البلاغة) وكذلك معلقة امرئ القيس، إضافة إلى تأليفه الكثير من المقالات العلمية عن الأدب العربي المعاصر له. كما أنجز الكثير من المقالات التي تتحدث عن الشام ومناهضة السيطرة التركية على العالم العربي، أي كل تلك المقالات كانت تدعو إلى تحرر العرب من النير التركي العثماني.

واستطاع المعهد أن ينجز من خلال أساتذته الكبار الكثير من الأعمال التحضيرية الأولية في مجال إعداد الكوادر العلمية والمترجمين إضافة إلى اختيار المؤلفات الضرورية وتسليط الضوء عليها بالنسبة للباحثين المستشرقين والمستعمرين. وهنا تجدر الإشارة على سبيل المثال إلى قيام أ.ن.خولموغوروف

(المتخصص بالأدب الفارسي) بترجمة كتاب الفخري (تاريخ الفخري) وكتاب (نصيحة الملوك) لابن طقطقة، فضلاً عن كتابته لأبحاث عديدة حول الكتابة العربية وخطوطها. في حين لعب ،.ى.كورش دوراً كبير في وضع أسس الدراسات العلمية في روسيا وأوربا عن العروض العربية. فقد كان، بإجماع علماء تلك المرحلة، أفضل العارفين بالعروض العربية. وهو أول من درّسها في روسيا وأوربا. كما قام بدراسة مقارنة بين العروض العربية والفارسية. وفي الحصيلة العامة يمكن القول بان معهد لازاريف استطاع في غضون قرن من الزمن (حتى ثورة اكتوبر١٩١٧) أن يقوم بدور الفاعل المنشّط في تمتين صرح الاستشراق الروسي. وليس من قبيل الصدفة أن يتحول مبنى هذا المعهد وأساتذته ومكتبته في وقت لاحق إلى (معهد الاستشراق السوفيتي).

*****

مدرسة قازان – مركز ثقافي ديني

لعبت قازان في تاريخ الاستشراق الروسي ودراساته العربية والإسلامية دوراً هائلاً للغاية. كما انه دور متناقض فبفعل موقعها الخاص في التاريخ الروسي ونفسيته الجديدة المشبعة بروح الانتقام والقوة من "قرون النير التتري". وذلك، لأنه حالما انحّلت هذه العناصر في العملية الثقافية حتى أخذت مكوناتها بالرجوع صوب مسار البناء الذاتي. فإذا كانت قازان عاصمة التتر المسلمين ومركز السيطرة التي أخضعت روسيا لقرون عديدة، فان احتلالها وضمها إلى الدولة الروسية لم يكن يعني مجرد فتح الطريق أمام تحول روسيا إلى "دولة عظمى"، بل واستثار موجة التفوق الروسي تجاه الشرق، وبالتالي افرز صداه الثقافي والديني في كل تلك الآثار التي مازالت تزخر بها المدن والأرياف الروسية، في فكرها النظري وفلكلورها الوطني.

بصيغة أخرى، لقد افرد التاريخ الروسي لقازان مهمات القيام بالدور الشرقي والإسلامي الخاص. فكانت لعقود طويلة البوابة الضرورية التي يمكن من خلالها الاتصال والاحتكاك بآسيا الوسطى. وبهذا يمكن القول، بان الدراسات الاستشراقية والإسلامية فيها كانت عريقة وسابقة زمنياً حتى على تأسيس جامعتها عام ١٨٠٤. إلا أن الدراسات العلمية الأكاديمية لم تبدأ فيها بداية جدية ومنظمة إلا حين ترأس خ.د.غرين (١٧٧٢—١٨٥١) قسم اللغات الشرقية بين أعوام ١٨٠٥— ١٨١٧. وبغض النظر عن أن غرين، شأن رهطه الألمان، لم يكن يعرف إلا بضع كلمات روسية، وتربى على تقاليد المكاتب الأوربية الكلاسيكية، أي إتقان العالم ودراسته من خلال الكتب، فان

تدريسه للغة العربية باللاتينية لم يلق نجاحا. وبحلول عام ١٨١٠ لم يبق من تلامذته سوى ينوارى يارتسوف (١٧٩٢—١٨٦١)، الذي اصبح أول روسي حصل على شهادة الماجستير بالآداب الشرقية من جامعة قازان. وهو نفسه الذي اخذ بمساعدة خ.د.فرين في تدريس العربية باللغة الروسية. ولم تتحسن ظروف التدريس في قازان بمجيء ف.اردمان (١٧٩٣—١٨٦٣)، رغم عمله فيها قرابة ست وعشرين سنة، وذلك لفشله في مجال التدريس. إلا أن ذلك لم يوقف تطور الدراسات الشرقية الأولية، خاصة فيما يتعلق باللغات وتاريخ الأديان، وجزئيا بقضايا الفكر الفلسفي واللاهوتي، إضافة إلى جمع المخطوطات وطبعها. إذ استطاعت جامعة قازان منذ تأسيسها في عام ١٨٠٤ حتى عام ١٨٤٢ أن تجمع (٦٠٤) مخطوطة شرقية نادرة. وأفلحت إلى حد كبير في اجتذاب بعض الأساتذة ومدرسين اللغات الشرقية من بلدانهم، مثل احمد بن حسين المكي لتدريس العربية (من مكة) وحجي عثمان أوغلي لتدريس التركية (من اسطنبول) وإبراهيم خلفن لتدريس التترية (من تترستان) واستطاع قسم اللغات الشرقية أن يخرّج كثيراً من الشخصيات اللامعة في مجالي الاستشراق والدراسات الإسلامية نخص منهم بالذكر فيلهيلم ديتل (ت . ١٨٤٨) وأ.ن.بيريزين (١٨١٨—١٨٩٦) اللذين تم إيفادهما لمدة ثلاث سنوات إلى المنطقة العربية للتعلم فيها ومنها.

وقد كانت قازان في جامعتها وقسمها الشرقي ممرا ثقافيا يبعث على الاعتزاز في أوساط الحلقات الاستشراقية المتنورة نسبيا وذلك بفعل موقعها الوسط بين "روسيا النصرانية" "وروسيا الإسلامية"، بين روسيا وآسيا الوسطى، بين الغرب والشرق. وبهذا كانت أشبه بالمصفاة العلمية والثقافية

لانتقاء وإيفاد نوابغها إلى المعاهد المركزية في بطرسبورغ. وهذا ما يمكن العثور عليه ولمسه على سبيل المثال في حياة وإبداع كل من خ.د.غرين وأ.كاظم بك (١٨٠٢ـ١٨٧٠) وغيرهما.

إلا أن قازان الشرقية والإسلامية الأصل ما أن فقدت كيانها السياسي المستقل، حتى تحولت إلى احد الميادين التجريبية للصراع الثقافي، الذي ساهم فيه الاستشراق والدراسات الإسلامية بدور نشط وحساس. ولم يكن ذلك بدوره معزولا عن الاحتراب الديني ـ العقائدي القديم فحسب، بل وكان أيضا استمرارا للموجة الدينية الظلامية واضطهاد الفكر الحر المميز لهيمنة الرجعية السياسية التي رافقت صعود نيكولاي الأول في ثلاثينات القرن الماضي. إذ تعرضت قازان بدورها إلى مضايقات شديدة مما اضطر العلم الاستشراقي إلى التخفي بغية الاحتفاظ بجذوته المتقدة كجزء من معترك العقائد والأفكار الدينية اللاهوتية، التي أنيط تدريسها بالأكاديمية الروحية (أكاديمية علوم الدين النصرانية) في قازان. وبغض النظر عن رجوع ى.ف.غوتفالد (١٨١٣ــ١٨٩٧) إلى رئاسة قسم الآداب واللغات العربية والفارسية في أعوام ١٨٤٩ــ١٨٥٥ وإعادة فتح قسم اللغات العربية الفارسية برئاسة خولموغوروف عام ١٨٦١ فإن ذلك لم يكن أكثر من ومضات عابرة بالمقارنة مع الجهود النشطة التي قامت بها الأكاديمية الروحية النصرانية. فقد تحولت هذه الأكاديمية إلى مركز للدراسات الاستشراقية والإسلامية.

حيث شكلت قضايا الصراع الديني ـ العقائدي والثقافي مع الإسلام بوصلتها الموجهة لاختصاصاتها العديدة. وليس من المستغرب أن يجري في

عام ١٨٥٤ فتح قسم تحت اسم (قسم مناهضة الإسلام)، أنيطت به مهمة"القضاء على الإسلام" وسط التتر والبشكير وغيرهم من الشعوب الإسلامية. وفي مجرى هذه العملية تبلورت تقاليد الصراع الديني في مسار الاستشراق الروسي على شكل عداء وبغضاء. ولكنها أفرزت في الوقت نفسه بذور تهشمّها بفعل التعمّق التدريجي لحصيلة المعرفة وتدقيقها الدائم في خضم صراع المدارس وتطور العلوم والثقافة. ومن بين أكبر الشخصيات الأولى التي بزغت ولمعت في مجال إذكاء هذه التقاليد العدائية تجدر الإشارة إلى شخصيات مهمة مثل ن.أ.ايلمينسكي (١٨٢٢—١٨٩١)، غ.س.سابلوكوف (١٨٠٤.١٨٨٠)، ى.غ.مالوف (١٨٣٥.١٩١٨)، ن.ب.أستراؤموف (١٨٤٦.١٩٣٠)، م.أ.ماشانوف (١٨٥٢—١٩٤١).

وقد كان دور ن.أ.ايلمينسكي كبيرا جدا في وضع أسس هذه التقاليد الاستشراقية المناهضة للإسلام في توجهها وغاياتها العامة. ويمكن القول أن إيلمينسكي كان من أذكى الشخصيات الاستشراقية التي نشأت على تقاليد المناهضة الفكرية العقائدية للإسلام في التقاليد الروسية للقرن التاسع عشر. فهو لم يكتف بكتاباته المعارضة لثقافة الإسلام وعقائده الدينية، بل وأسس عام ١٨٧٢ (معهد المعلمين المناهضين للإسلام)، الذي أوكلت إليه مهمة إعداد وتربية المعلمين الذين سيأخذون على عاتقهم مهمة "دحض الديانة المحمدية". وقد أتصف إيلمينسكي بسعيه المعرفي الدءوب ومزاجه الديني المتطرف. فبعد أن تخرج من الأكاديمية الروحية النصرانية عام ١٨٤٦ بدأ يدرّس فيها اللغة العربية، وقام بعدئذٍ برحلة إلى العالم العربي فزار كلاً من مصر وسوريا في أعوام (١٨٥١—١٨٥٤). ومكث مدة في الأزهر حيث اهتم

بدراسة التفسير وقام بترجمة كتاب البيضاوي في التفسير. وبعد رجوعه إلى قازان وعودته إلى تدريس العربية وتاريخ الإسلام اتسمت محاضراته بطابعها الشيق والجذاب، مما حدا برئاسة الأكاديمية إلى اتهامه بمحاباة الإسلام، الأمر الذي اضطره إلى مغادرتها عام ١٨٥٨ والالتحاق بالعمل مع المستشرق الشهير ف.ف.غريغوريف(١٨١٦—١٨٨١) في مدينة ارنبورغ. إلا أن مكوثه لم يطل هناك فعاد للعمل في قازان من جديد، ولكن في جامعتها لتدريس اللغتين التترية والتركية (عام١٨٦١) أولاً، ثم في الأكاديمية من جديد عام ١٨٦٣. ومن بين أعماله القيمة دراسة عن تاريخ ابن الأثير مع التركيز على العلاقة بين المغول والروس الموجودة فيه. كما ترجم عقيدة البرقوي، ونشر كتاب بابورنامه (التركي). اما غ.س.سابلوكوف فشهرته التاريخية في ميدان الاستشراق الروسي ودراساته الإسلامية تقوم أولا وقبل كل شيء في انه أول من قام بترجمة القرآن إلى اللغة الروسية عن الأصل العربي. فقد كان .س.سابلوكوف من الباحثين الذين استندوا في بداية توجههم العلمي الاستشراقي إلى ما يمكن نعته بالتربية الذاتية. لكن ذلك لم يكن معزولا، فيما يبدو، عن دراسته في الأكاديمية الروحية النصرانية في موسكو عام ١٨٣٠. لقد حاول في بداية الأمر نشر ترجمته لرحلة ابن فضلان، إلا أن محافظ مدينة سامارا منعه من ذلك فاضطر فيما بعد للسفر إلى قازان عام ١٨٤٩. حيث بدأ بتدريس اللغة العربية في نهاية عام ١٨٥٨. وأنجز ترجمته الأولى للقرآن عام ١٨٧٧. ثم أضاف إليها حواشي وتعليقات (عام ١٨٧٩). ومن بين مؤلفاته القيمة تجدر الإشارة إلى كتابه (أخبار القرآن) الصادر عام ١٨٨٤، والذي ضمنّه أساسا القضايا المتعلقة بموقع القرآن وأهميته في حياة المسلمين. غير أن مأثرة

غ.س.سابلوكوف في مجال الاستشراق الروسي لا تنحصر في مجال الترجمة والتأليف، بل تعدتها إلى ميدان تربية جيل من الكفاءات، ولعل اشهر تلاميذه آنذاك كان ي.غ. مالوف، الذي اصبح في عام ١٨٦٨ أستاذا لتدريس مواد"مناهضة الإسلام". وتحت إشرافه المباشر جرى التحضير والإعداد لسلسلة "دراسات تهافت الإسلام"، التي صدر منها عشرون جزءاً. وقد تناولت هذه السلسلة مختلف القضايا المتعلقة بعقائد الإسلام والصراع الإسلامي ـ النصراني، أي تلك التقاليد التي سار عليها أيضا كل من أستراؤموف و م.أ.ماشانوف الذي ترأس القسم العربي في الأكاديمية الروحية، وقام في أعوام ١٨٨٥—١٨٨٧ بزيارة للقاهرة وجدة. وهو من بين الأوائل الذين زاولوا دراسة علم الكلام الإسلامي، إضافة إلى كتابة مختلف الأبحاث ذات الصلة بمسائل "العادات" في الفقه الإسلامي وحقوق الذميين في الإسلام.

ومن الصعب القول بأن هذا التيار كان خاتمة الحركة الاستشراقية والدراسات الإسلامية في مسارها الثقافي ـ الديني. فقد تصد له وان بصورة موضوعية كجزء من عملية التطور الثقافي والعلمي، الباحث العربي الكبير بندلي جوزى(١٨٧١—١٩٤٢). فهو أول من كتب الأبحاث المتخصصة في روسيا عن المعتزلة. ولعل أطروحته للماجستير في كلام المعتزلة عام ١٨٩٩ من افضل أعمال زمانها بهذا الصدد. واستطاع أيضا انجاز الكثير من الأعمال القيمة المتعلقة بمختلف جوانب تاريخ الإسلام وحركاته الاجتماعية ـ السياسة والفكرية. كما تميزت أعماله بالطابع الموضوعي والعلمي الحصيف. وهو، فضلاً عن ذلك كله، أول من ألف كتابا لتدريس اللغة الروسية للعرب. وألقى

محاضرات حول الفقه الإسلامي في قازان عام ١٩١٦. لقد توجت أعماله في الكثير من جوانبها انجازات المدرسة القازانية. وهي تعكس في حصيلتها العامة ما قامت به هذه المدرسة في مجرى التيارات الكبرى للاستشراق الروسي، الذي تتوج دون شك بمدرسة بطرسبورغ.

*****

مدرسة بطرسبورغ – صيرورة المركز الثقافي السياسي -

تتشابه عملية تكون مدرسة بطرسبورغ الاستشراقية مع مثيلتها الموسكوفية. فللمدن في الحياة السياسية والروحية للأمم مصيرها الذي لا يمكن أن يحدده سوى ما تبتاعه وتشتريه من ذاكرة الأجيال وقدراتهم المادية والمعنوية، او ما تفرضه عليهم بالقوة او ما تأخذه طواعية لكي تتحول إلى رمز للاستقلال والهوية القومية والثقافية. وبهذا المعنى كانت بطرسبورغ رمز الإمبراطورية الصاعدة. فقد حاولت أن تبني كيانها المادي والمعنوي بشكل يمثل عناصر القوة والعظمة، والأبهة والجلال. وسعت بهذا القدر او ذاك من النجاح في مدّ هذه القوة إلى شرايين وجودها. ولم يختلف الاستشراق في هذه العملية نظراً للدور الكبير الذي لعبه الشرق في الكيان الإمبراطوري للقيصرية الروسية.

وبغض النظر عن كون جامعة بطرسبورغ قد افتتحت عام ١٨١٩، فإن ذلك لم يكن يعني غياب الاهتمام العلمي الأكاديمي بالشرق. فقد أولى معهد التربية الذي تأسس عام ١٨٠٤ اهتماماً لدراسة اللغات والآداب الشرقية. لكن قلة الأساتذة المتخصصين أدت إلى تقديم طلبات استجاب لها المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي الذي رشح للعمل في بطرسبورغ اثنين من تلامذته وهما جان فرانسوا ديمانش (١٧٨٩—١٨٣٩) وفرانس برنارد شرموا (١٧٩٣—١٨٦٨). حث ترأس الأول كرسي اللغة العربية، وترأس الثاني كرسي اللغة الفارسية. وعندما فُتح باب القبول تقدم (١٨) طالباً برغباتهم للالتحاق بهذا المعهد. وقد أسفر امتحان الدفعة الأولى عام ١٨٢٠ في قسم

الآداب الشرقية عن نجاح سبعة طلاب فقط. ومع ذلك جرى تقليد الأوسمة للفرنسيين على جهودهما في تذليل العقبات الأولى. إلا أن تعقد الحياة السياسية قي ثلاثينيات القرن التاسع عشر نتيجة لصعود وسيطرة الظلامية الدينية والرجعية السياسية وبفعل المضايقات التي اخذ يتعرض لها رجال الاستشراق اضطر كل من ج.ف. ديمانش وف.ب.شرموا إلى ترك الجامعة والعمل في القسم الآسيوي لدى وزارة الخارجية. ومع ذلك لم يكن هذا الفعل انتهاء أو ضعف العمل التدريسي في الميدان الجامعي.

آنذاك قام بتدريس اللغة العربية (بعد خروج ديمانش وشرموا) المستعرب والأديب الشهير اوسيب سينكوفسكي (١٨٠٠—١٨٥٨)، الذي وصفه خ.د.فرين بأنه افضل من يعرف اللغة العربية في بطرسبورغ. وقد ترأس قسم الأدب العربي وهو في عمر لا يتجاوز الثانية والعشرين. وبعد ذلك بقليل تخرجت الدفعة الأولى من القسم الشرقي (١٨٢٣). وعلى أساس قسم الآداب الشرقية وبمساندة فعالة من أ.سينكوفسكي تأسست كلية التاريخ واللغة، التي اصبح هو عميدها. وأخذت الجامعة وقسمها الشرقي في التوسع بحيث تحولا إلى ميدان للتخصص الرفيع والتأهيل ومنح الشهادات العليا للمستشرقين الروس وترقيتهم إلى درجة أساتذة في العلوم الاستشراقية. ومن بين أبرز شخصيات الرعيل الأول تجدر الإشارة إلى كل من أ.بتروشيفسكي، وأ.موخلينسكي، و ب.ى.بتروف. كما أنجز دراسته ما بين ١٨٣٠—١٨٣٩ أيضا كوكبة من المستشرقين الروس لعل اشهرهم آنذاك كان كل من ب.س. سافيليوف (١٨١٤—١٨٥٩)، ف.ف.غريغوريف (١٨١٦—١٨٨١). وإذا كان ب.س.سافيليوف متخصصا كبيرا في النقود الشرقية واحد مؤسسي

المجمع الروسي للأبحاث الأثرية (الشرقية) وواضع أسس دراسة تاريخ الاستشراق الروسي نفسه (حيث كتب سيرة حياة الكثيرة من شخصياته الكبيرة مثل سيرة حياة خ.د.فرين، ف.ف.شرموا،أ.ي.سينكوفسكي وآخرين)، فان ف.ف.غريغوريف كان من أغزر مستشرقي تلك المرحلة إنتاجا في الترجمة والتأليف،وبالأخص في مجال الدراسات التاريخية وعلاقة الروس بشعوب آسيا الوسطى والتتر.

لكن ذلك لا يعني أن الاستشراق والدراسات العربية والإسلامية قد شقت طريقها بالسهولة المتخيلة. إذ تعرضت الحركة العلمية والثقافية إلى نفس تذبذبات الحياة السياسية في هرم السلطة. وقد طال ذلك مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. وأدت مرحلة الرجعية السياسية (عهد نيكولاي الأول) إلى"هروب" الكثير من المستشرقين إلى الميادين الأخرى للعمل فيها. ولحسن الطالع فقد أدت هذه "الملابسات" بالدراسات الشرقية إلى الاندماج بكلية الفلسفة في بطرسبورغ. وبذلك تم تمهيد بعض السبل الأولية للتلاقح الفكري بين الدراسات اللغوية والتاريخية والفلسفية. إلا أن للسياسة مع ذلك"منطقها" المتعرج. فهي في الوقت الذي تقمع الفكر، تضطر في حالات عديدة للرجوع إليه، على الأقل من اجل الاستعانة به من جديد لتنفيذ "منطلقها". وبقدر ما ينطبق ذلك على العلوم الطبيعية وأساتذتها، والعلوم "الأيديولوجية" وأساتذتها فإنه ينطبق أيضاً على علوم الاستشراق وممثليه. فقد أدت الحرب الروسية التركية حول القرم إلى تأسيس كلية اللغات الشرقية في بطرسبورغ عام ١٨٥٤ بفعل حاجة الحكومة آنذاك لمعلومات عن الشرق. غير أن هذه التناقضات "الطبيعية" في مسار السياسة والسلطة، التي تدوس أحيانا بأقدامها

براعم الثقافة الناشئة، لا تفعل في الواقع إلا على تسوس ذاتها. إلا أن للمصالح الدولية منطقها الخاص. فهي لا تسير إلا وراء حاستها المباشرة. وفيما بين هذه التناقضات تظهر الانكسارات في التقاليد وتتصلب عقدها الفكرية، العلمية والثقافية أيضاً. فاحتياج الدولة القيصرية إلى أبحاث ودراسات ومترجمين حول الشرق (الدولة العثمانية خصوصاً) وتأسيسها لكلية اللغات الشرقية في بطرسبورغ عام ١٨٥٤ لعب أيضاً دوراً ايجابياً في تجميع وتركيز القدرات الذهنية والعلمية للاستشراق الروسي آنذاك. وهو ما انعكس مثلاً في نقل تسعة أساتذة من قازان إلى بطرسبورغ، فأصبح أ. كاظم بك أول رئيس للمعهد. وضمّ المعهد آنذاك خمسة أقسام هي القسم العربي. الفارسي، والتركي. التتري، والعبري. العربي وقسمين للغات الشرقية الأخرى. وكان من بين أساتذة هذه الأقسام كل من أ. كاظم بك أستاذ الفارسية وتاريخ الإسلام، و أ. موخلينسكي أستاذ التركية وتاريخ الشرق، والشيخ الطنطاوي (١٨١٠ — ١٨٦١) أستاذ العربية، و أ.ن. بيريزين أستاذ اللهجات التركية، و د. أ. خفولسون أستاذ العبرية. ولم يكن اهتمام هؤلاء الأساتذة محصوراً في ميدان اللغات، بل تعداه إلى مختلف مجالات التاريخ والفكر. فقد كتب د. أ. خفولسون (١٨١٩ — ١٩١١) أولى الدراسات المتخصصة الكبيرة في روسيا عن الصائبة الحرانية (باللغة الألمانية)، وذلك فضلاً عن أبحاثه في تاريخ الزراعة عند العرب وكذلك دراسته لتاريخ ابن رسته، وبالأخص للمعلومات الواردة فيه عن شعوب أوربا الشرقية. إضافة لذلك انه قام بتوجيه اهتمام المستشرق الروسي الكبير ف. ف. بارتولد (في بداية نشاطه العلمي) نحو ضرورة الاعتماد على المصادر العربية في دراساته لتاريخ تركستان وهو ما أنجزه

بصورة ممتازة في وقت لاحق. أما أ. موخلينسكي، الذي اصبح رئيساً ثانياً لكلية اللغات الشرقية ما بين ١٨٥٩ — ١٨٦٦، فهو في الوقت نفسه احد اشهر من بحث في تاريخ التتر المسلمين في ليتوانيا وبيلوروسيا، إضافة إلى تخصصه بتاريخ خانات القرم.

ومع أول دفعة من خريجي كلية اللغات الشرقية عام ١٨٥٨ تكون الحركة الاستشراقية وعلومها قد قطعت شوطاً معبداً بالامتحانات الصعبة. إلا أنها استطاعت أن تضع في الوقت نفسه الأساس المتين لتطورها اللاحق. فقد كان من بين هذه الدفعات ف. ف. جرجاس (١٨٣٥ — ١٨٧٨) الذي ابتدأت معه مرحلة جديدة في مسار الاستشراق والدراسات العربية والإسلامية في روسيا. فقد أولع جرجاس بدراسة العربية وحبها. ودافع عن أطروحته للدكتوراه عام ١٨٧٣ في قواعد اللغة العربية، وظل يتولى تدريسها في المعهد حتى وفاته. وقد قام بزيارة إلى كل من سوريا ولبنان وفلسطين ومصر أعوام ١٨٦١ — ١٨٦٤ وساهم مساهمة فعالة في نشر الكثير من المؤلفات الأدبية العربية واشترك مع ن. ع. روزين في وضع (الشذرات العربية) في اللغة والأدب. إضافة إلى انجازه قاموس اللغة العربية ـ الروسية، الذي كان يعد من أفضل القواميس آنذاك. وكتب الكثير من المقالات عن الأدب العربي ووضع فهرست كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، واصدر كتاب الدينوري (الأخبار الطوال).

إن الاستشراق الروسي ودراساته العربية والإسلامية قطع بحلول ثمانينات القرن التاسع عشر الشوط الضروري، الذي أرسى أسس مكوناته

الذاتية. ومن هنا بدأ ما يمكن دعوته "بالعصر الذهبي" للاستشراق الروسي، حيث اصبح لكبار أعلامه وإبداعاتهم الفكرية قيمة مستقلة تستحق دراستها بصورة منفردة.

*****

الباب الثاني

البحث عن المخطوطات وأثره في تطوير الاستشراق الروسي

الفصل الأول
أثر المخطوطات العربية - الإسلامية
في إرساء اسس الاستشراق

لئن كان من الصعب عقد مقارنة بين تقاليد العرب المسلمين الأوائل في تعاملهم مع "مخطوطات العالم القديم" (الإغريقية) بمثيلاتها الأوربية، فان ذلك لا ينفي وجود قواسم مشتركة، منها السعي الإنساني الذي تمثله النخبة المفكرة في نزوعها العلمي وبحثها عن الحقيقة. ومن العبث المطابقة بين تقاليد الاستعمار

وتقاليد البحث العلمي فهي مطابقة تجرّد واقعية التأثير الثقافي المتبادل من "شرعيتها التاريخية" وتضفي على الإنجازات العلمية والروحية طابع المغامرة الوقحة والنفعية الفجة. ومع ذلك فان هناك خلافات عميقة بين الطرفين تحكمها في الأغلب طبيعة تطورهما الحضاري. فإذا كانت الثقافة العربية الإسلامية تمثل في مضمونها وخصوصية تطورها استمرارية "طبيعية" لتقاليد العالم القديم، من خلال تمثلها حصيلة الثقافات القديمة كجزء من الصيرورة الروحية للذات، فان ما حدث في التقاليد الاستشراقية الأوربية بخصوص الموقف من التراث العربي الإسلامي كان يمثل، في الأغلب، نزوعا نفعيا مباشرا حددته مصالح السلطات والسياسة.

إلا أن هذه العملية لم تكن في بدايتها سهلة. فالاحتكاك بالشرق والسعي لامتلاك نتاجاته الفكرية والعلمية المدونة كان بمعنى ما أسلوبا لتذليل الجهل المعرفي.

القرنان الثامن عشر والتاسع عشر هما عصر التنوير في أوربا. وكان التفاعل مع المخطوطات العربية الإسلامية وجمعها نتاجا لعوامل اقتصادية وسياسية وعسكرية وثقافية متنوعة وفيها لو تجاوزنا الملابسات العديدة التي

أحاطت بجمع المخطوطات في روسيا، فان بدايتها التاريخية تعود إلى الربع الأول من القرن التاسع عشر. رغم أن المحاولات الأولى بدأت قبل قرن من ذلك الزمن. إذ لم تكن حتى عام ١٨١٨ م (عام تأسيس المتحف الآسيوي) في أكاديمية بطرسبورغ سوى بضع عشرات من المخطوطات العربية والفارسة والتركية، اغلبها في النحو والكلام. إلا أن عام ١٨١٨ كان أيضا الطفرة الواعية الجديدة في تاريخ جمع المخطوطات العربية والإسلامية.

لعبت هذه المخطوطات دور الكشاف الأول للعيون الروسية في تأمل الكنوز الكبيرة للثقافة العربية الإسلامية. حيث شاهدوا للمرة الأولى إبداعات رفيعة المستوى في مختلف ميادين المعرفة.

ومنذ ذلك التاريخ لم يعد تجميع المخطوطات العربية الإسلامية وليد الصدفة والحظ السعيد، بل اصبح جزأ من توجه مدروس، أو على الأقل اصبح جزءا مهما من اهتمام علم الاستشراق الروسي. وتحول هذا الاهتمام إلى محفز للنشاط الحكومي والعسكري والثقافي - العلمي. فقد أخذت المؤسسة العسكرية مثلا، تطالب بالمخطوطات والتحف (الأثرية) مقابل الغرامات والهدايا. وفي ذلك العهد جرى على سبيل المثال جمع الكثير من القرآن.المتحف الآسيوي الذي كان يحتوى في بداية تأسيسه على بضع عشرات من المخطوطات العربية اصبح بعد مرور عشرة أعوام (١٨٢٨ م) يحتوي على (٨٥١) مخطوطة،منها (٥٥٠) مخطوطة عربية. وهو أمر يكشف أيضا عن أن جمع المخطوطات لم يكن عملية سهلة، بل يمكن القول بان المخطوطات شكلت بالنسبة للعالم الروسي آنذاك عملة نادرة. ففي عام ١٨٢٨ جرى

الحصول على ثلاث مخطوطات عربية، وعام ١٨٣٤ على مخطوطة نادرة باللغة العربية في اسطنبول عن استعمال النار الإغريقية. وفي عام ١٨٣٥ عثر على مخطوطتين بالعربية تم شراؤهما في لندن عام ١٨٣٧ و (١١) مخطوطة في ازمير ثمان منها عربية. وفي عام ١٨٣٨ جرى شراء ثلاثة مجلدات من تاريخ العيني في القاهرة.

عملية جمع المخطوطات العربية والإسلامية، ببطء ودأب أخذت بالتوسع منذ أربعينات القرن الماضي كجزء من نشاط متشابك شارك فيه بطرق مختلفة العلماء والساسة والرحالة ورجال الدبلوماسية والعسكر ولم تتوقف هذه العملية حتى في مجرى الحرب الأوربية (العالمية) الأولى. إذ ازداد عدد مخطوطات المتحف الآسيوي إلى الضعف في فترة الحرب بالذات (عام ١٩١٥ – ١٩١٧) نتيجة للرحلات التي قام بها الكثير من المستشرقين الروس وبالأخص ا.ف. إيفانوف. فقد عثر في رحلته الأولى إلى إيران وبلوجستان على (٤٣) مخطوطة، بينما استطاع في رحلته الثانية إلى بخارى في مسعاه دراسة الطرق الصوفية، أن يعثر على اكبر تحفة تضم (١٠٥٧) مخطوطة، وعرفت باسم "خزانة بخارى". وأضيف الى هذا الكنز (١٠٠٠) مخطوطة جديدة بعد احتلال الروس لمناطق ارضروم التركية عام ١٩١٦. ولم ينقطع جمع المخطوطات العربية والإسلامية في المرحلة السوفيتية أيضا. حيث جرى مصادرة (٢٤) مخطوطة عربية سبق وان أهداها بطريرك إنطاكية غريغوريوس الرابع إلى قيصر روسيا نيكولاي الثاني عام ١٩١٣ . وهي المجموعة التي استند إليها ف. جيرجاس في تحضيره لإصدار كتاب (الأخبار الطوال) لأبي حنيفة الدينوري (ت – ٢٨٢ هـ) وانطون الصالحاني في إصداره لديوان الاخطل (ت – ٩٢ هـ).

وجرى أيضا ضم ما يقارب الـ (٢٥٠) مخطوطة من مكتبة وزارة الخارجية الروسية (القيصرية)، التي جمعها في غضون مرحلة طويلة عدد من الدبلوماسيين الروس مثل أ.ى.ايتاليانسكي، والجنرال ب.ب. سوختيلين وغيرهما. وينطبق هذا أيضا على عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين رغم الهجوم الأيديولوجي الشديد على مختلف العقائد الدينية.

وبعض النظر عن البواعث الأيديولوجية والسياسية والأمنية وراء جمع المخطوطات الإسلامية في ثلاثينيات القرن الحالي، فأنها استطاعت إنقاذ بعضها من التلف. فقد تعرض الكثير منها للحرق والإهمال المتعمد لاعتبارات مناهضة للدين، في حين جرى استعمالها أحيانا كوقود (حطب) أيام الشتاء، بينما طمر الآخر خوفا من العقاب.

وعموما يمكن القول بان تاريخ جمع المخطوطات العربية والإسلامية في روسيا يعكس مسار الدولة والأيديولوجيا السائدة والحاجة الثقافية .ففي عام ١٩٣٤ تم جمع زهاء (١٢٠٠) مخطوطة بعد رحلة علمية إلى مناطق حوض الفولغا (تتاريا وبشكيريا). وتم العثور على (٣٣٤) مخطوطة في المناطق نفسها عام ١٩٣٦، بينها الكثير من المخطوطات العربية.

وعند هذا الحد وقف الاستشراق السوفيتي في مساعيه الباحثة عن المخطوطات. وذلك لأسباب عديدة (سياسية وأيديولوجية وأمنية وعسكرية)لم تجد في البحث العلمي – الأكاديمي المستقل ركيزة يمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها. إلا أن الاستشراق السوفيتي استطاع رغم كل التعقيدات المميزة للمرحلة الستالينية وما بعدها أن يبدع نتاجات قيمة وسط

قيود أيديولوجية ثقيلة. وكشف في مجرى تطوره عن قدر وأسلوب جيدين في التعامل مع التراث الروحي للشرق الإسلامي والعربي، الذي كان وما يزال يمثل أحد المصادر الكبرى لقلق العقل واطمئنان الضمير الإنساني.

*****

الفصل الثاني
أثر المخطوطات العربية - الإسلامية في تطوير الدراسات العلمية

كما لا نستطيع الحكم على الرجال بخطواتهم الطفولية الأولى كذلك لا يحق للبحث العلمي الحكم على الثقافات الناضجة من خلال تأمل تجاربها الأولى فقط. فتعقيد الظاهرة العلمية - الثقافية المتعلقة بجمع المخطوطات أوسع من المقارنة الانفة الذكر.

فجمع المخطوطات يفترض بالضرورة وجود مستوى من التطور الاجتماعي والحضاري يثير بواعث وحاجات جمع " الغرائب" ونتاجات العالم "الآخر" وتراثه "القديم"

إن ما يميز ويستلزم جمع المخطوطات هو توفر الشروط الضرورية الاجتماعية والثقافية والمادية. وإذا كان جمع المخطوطات في روسيا اتخذ في أول الأمر، كما هو الحال بالنسبة لأوربا صيغة المساهم الفعال في السياسة الاستعمارية وتقاليد الصراع" الغربي - الشرقي" وثنوياته المشوهة كالسيطرة والخضوع، المتقدم والمتخلف، فانه تضمن، كأي عملية ثقافية، على عناصر تثويره الداخلي. إذ حالما بدأت الدراسات الاستشراقية تتأطر في كيانات مستقلة، كفت جزئيا عن أن تكون خادما وضيعا في أيدي الحكومات والدول. إذ ان للعلم منطقه كما أن للسياسة قواعدها.

فقد سعت السياسة الروسية القيصرية من وراء جمع المخطوطات إلى زيادة معرفتها "برعاياها الشرقيين". بينما أدى تكديس المخطوطات ومهمات تحليلها ودراستها على خلفية عصر التنوير، إلى إبداع قيم جديدة ساهمت في نشر الثقافة الإسلامية وإدراك قيمة كنوزها الهائلة. وكما لعب الروس دورا كبيرا في جمع وحفظ المخطوطات العربية والإسلامية، فان المخطوطات أثرت

بدورها على بلورة تقاليد علمية جديدة في الاستشراق الروسي. فإذا كانت الاستعمالات الأولى للمخطوطات العربية، التي ابتدأها فرين تخدم أساسا دراساته عن تاريخ شعوب أوربا الشرقية والقوقاز واسيا الوسطى، فان ذلك كان يتضمن إدراك أولي للقيمة العلمية الموضوعية للمؤلفات العربية التاريخية بالنسبة للدراسات المعاصرة. إذ لم يكتب أي من المؤرخين عن الأوضاع الاجتماعية للروس والصقالبة والخزر والترك والبلغار وغيرهم (خصوصا من القرن التاسع والعاشر) كما فعل ابن فضلان وغيره من المؤرخين العرب المسلمين. من هنا اصبح الرجوع إلى هذه المؤلفات وخصوصا إلى كتابات ياقوت والسيوطي، ضروريا بالنسبة للاستشراق الروسي. وليس مصادفة أن تزدهر منذ ذلك الحين الدراسات التاريخية في الاستشراق الروسي كما هو واضح في كتابات ب.أ. دورن، الذي استعمل جملة من المخطوطات العربية و أدرجها في التداول، مثل كتاب (العلم الزاخر في أحوال الأوائل والأواخر) لمصطفي بن حسن الجنابي (ت - ٩٩٩ هـ) و(جامع الفنون وسلوة المحزون) لنجم الدين الحراني الحنبلي، و(التعليقة المختصرة) من تاريخ ابن فضل الله العمري (ت - ٧٤٩ هـ) (كتاب المسالك والممالك).

ولم تعد أهمية المخطوطات العربية قضية روسية خالصة بل وأثارت اهتمام الكثير من المستشرقين الأوربيين. فقد عمل المستشرق الدانماركي أ. ميرين عام ١٨٦٦ في بطرسبورغ و انجز ما سبق وان ايتدأ به خ.د. فرين من طبع كتاب (تحفة الدهر في عجائب البر والبحر) لشمس الدين بن أبي طالب الدمشقي (ت - ٧٢٧ هـ). بينما طبع أ. شتراندمان في هلسنكي عام ١٨٦٦ - ١٨٦٨ بضعة أعمال في الشعر العربي استنادا إلى مخطوط مجهول المؤلف بعنوان (كتاب

ترجمات المتقدمين من الشعراء). ونشطت عملية التحقيق والنشر مع ازدياد دور المتحف الآسيوي باعتباره الخزانة الكبرى للمخطوطات العربية. فقد طبع على سبيل المثال ف. نيوستينفيلد عام ١٨٥٨ مخطوطة (تاريخ مكة المشرفة) لأبي الوليد محمد الازرقي (ت – ٢٤٤ هـ) وكتاب (معجم البلدان) لياقوت الحموي (ت – ٦٣٦هـ) (صدر عام ١٨٦٦ – ١٨٧٠) بينما نشر ن. رايت كتاب (الكامل) للمبرد (ت – ٢٨٥ هـ)، في حين عمل ت.غ. آينبول و ب.ن. ماتيس على إصدار كتاب (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة) لأبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى (ت – ٨٧٤ هـ) (صدر عام ١٨٥٢ – ١٨٦١).

ولم تعد المخطوطات المتجمعة محط اهتمام التحقيق والنشر بل وتحولت إلى مادة ضرورية ومباشرة للأبحاث القيمة التي أنجزها الكثير من المستشرقين الروس والأوربيين. فقد طبع على سبيل المثال د.غينتسبورغ مخطوطة ديوان ابن قزمان (ت – ٥٥٥ هـ) على الفوتوغراف، والمسمى بكتاب (إصابة الأغراض في ذكر الأعراض)، الذي أصبح أحد المصادر الأساسية للاستشراق الأوربي في دراساته عن الأدب الأندلسي. بينما استعمل بروكلمان مخطوطة (عيون الأخبار) لابن قتيبة الدينوري (ت – ٢٧٦ هـ) في أبحاثه. إلا أن الحصة الكبرى من الأبحاث الموسعة المستندة إلى المخطوطات العربية في روسيا، كانت من نصيب المستعربين والمستشرقين الروس. فإذا كانت مأثرة فرين ودورن وروزين وزاليمان تقوم في جمعهم وضبطهم للمخطوطات العربية والإسلامية وإنجاز الكثير من الدراسات القيمة، فان التقاليد العلمية التحليلية والتعميمية التي كشفت عن بهاء وعظمة الثقافة العربية والإسلامية تعود دون

شك إلى كوكبة من المستشرقين والمستعربين الروس أمثال بارتولد، وكراتشكوفسكي وغيرهم ممن وضعوا اللبنات العلمية والأكاديمية للاستعراب الروسي والسوفيتي والدراسات الإسلامية.

فقد وضع ف.ف. بارتولد الكثير من الأعمال التاريخية المتعلقة بالإسلام وحياة النبي محمد، والنظريات السياسية الإسلامية، إضافة إلى أبحاثه المتخصصة بتاريخ تركستان. واستند كراتشكوفسكي منذ بداية دراساته الجامعية على هذه المخطوطات. فقد كانت رسالة الماجستير التي دافع عنها تعتمد على ديوان الوأوء الدمشقي (ت - ٣٧٠ هـ). وافلح كراتشكوفسكي إلى جانب دراساته النقدية الأولية لجملة من المخطوطات العربية مثل (تهافت الفلاسفة) للغزالي و(تجارب الأمم) لمسكويه في وضع الكثير من الأبحاث استنادا إلى هذه المخطوطات، وبالأخص إلى مخطوطة (البديع في البديع) لاسامة بن منقذ (ت – ٥٨٤ هـ) وديوان أبي نواس (ت – ١٩٨ هـ) ومخطوط (الدر الثمين في مناقب نور الدين) لابن قاضي شهبة (ت - ٨٧٤ هـ) ومخطوطة (عجائب الآثار من التراجم والأخبار) لعبد الرحمن الجبرتي (ت - ١٢٤١ هـ)، إضافة إلى ترجمته القرآن ودراساته المتنوعة في مختلف ميادين الأدب العربي. في حين استعمل ت.أ. شوموفسكي واصدر بالفوتوغراف أرجوزة احمد بن ماجد (ت - حوالي عام ٩١٦ هـ) المسماة بالسفالية والأرجوزة المعلقة والأرجوزة التائية حول طرق الملاحة في حوض الشواطئ الشرقية لأفريقيا وطرق الهند – إندونيسيا – جنوب الصين، وحوض البحر الأحمر.

وبغض النظر عن التعقيدات العديدة التي رافقت تطور الاستشراق السوفيتي فانه استطاع القيام بإنجازات كبرى منها ما يتعلق بمحاولاته تعميق التقاليد العلمية للاستشراق والاستعراب، ومنها ما يتعلق بإصدار وتحقيق المخطوطات العربية وكذلك أبحاثه المتنوعة ودراساته المتخصصة في مختلف جوانب الثقافة العربية والإسلامية (التاريخ والفن والأدب والفلسفة والكلام والسياسة والتصوف وغيرها من الميادين)، أي كل ما يشكل في حصيلته ما ندعوه الآن بالاستشراق، والاستعراب الروسي والسوفيتي.

*****

الفصل الثالث

تاريخ التراجم الروسية للقرآن وأثرها على الدراسات العربية والإسلامية

لقد شغل القرآن الوعي التاريخي واللاهوتي والفلسفي والأدبي الأوربي القديم والمعاصر. وتراوحت الاهتمام به ما بين النقد والتجريح والشتم والمديح، ولكنها أجمعت، بوعي أو دون وعي على أهميته العالمية. ولم تكن هذه الأهمية وليدة الصدفة أو النزوة العابرة للأفراد والأجيال، بل الحصيلة المتراكمة فيما يمكن دعوته بمركزية القرآن الروحية في تكوين الثقافة الإسلامية والعالمية. من هنا كانت ترجمة القرآن(أو معانيه) إلى اللغات الأوربية تعكس أولا وقبل كل شيء تنامي وعيها الروحي ومستوى "اندماجها" بالثقافة العالمية بشكل عام والدينية بشكل خاص. وإذا كان موقف الغرب الأوربي تجاه القران هو النتاج المباشر وغير المباشر للصراع والتلاقح التاريخي - الثقافي بين الغرب وعالم الإسلام، فان خصوصية ذلك الموقف بالنسبة لروسيا تكمن في ارثوذوكسيتها (المناهضة نسبيا للنصرانية الغربية) و"وسطيتها" الثقافية والسياسية بين الغرب والشرق، إضافة إلى احتلالها لأراض إسلامية كبيرة ودخول شعوبها تحت سيطرتها مثل الجمهوريات التركستانية وطاجكستان والقوقاز الإسلامي. ولم تشكل روسيا في ميدان الترجمة اللغوية والمعنوية للقرآن شذوذا عما خضع له في الغرب الأوربي من سيادة الحوافز السياسية والثقافية الروحية. وهي عملية طبيعية مرافقة لصيرورة الإمبراطورية الروسية ومساعيها الحثيثة للاندماج في "الكل العالمي" منذ بدايات القرن الثامن عشر. وليس مصادفة أن يظهر في هذا القرن الاهتمام الأول بالقران وترجمته.

فقد عثر للمرة الأولى على ترجمة بيلوروسية - بولندية للقرآن بعد احتلال الروس للأراضي اللتوانية - البولندية. وهي ترجمة أنجزها التتر المسلمون، الذين نسوا فيما يبدو لغتهم الأم. وعثر المستشرق البولندي انجي اكالود (ت -

١٧٠٧) على مخطوطات الترجمة القرآنية (بلغة بيلوروسية عربية الحروف)، والتي يمكن اعتبارها من بين أولى وأهم الترجمات التي جرى العثور عليها آنذاك في الأراضي الخاضعة للسيطرة الروسية. إذ تميزت بدقتها وبساطتها (اللغوية)، مما يؤكد الفرضية القائلة بأنها كانت معدّة لأداء الشعائر الدينية المباشرة. كما عثر في وقت لاحق على مخطوطات أخرى لترجمات بيلوروسية في عامي ١٧٢٥ و١٨١٢، انكب على دراستها بعض من المستشرقين التتر – البولنديين أمثال ارسلان ميرزا كريتشيفسكي وعلي فارانوفتش.

واستمر هذا الاهتمام حتى نهاية السبعينيات من القرن الثامن عشر، التي يمكن اعتبارها مرحلة "التجارب النقلية" للقرآن ومعانيه. فقد قام كل من بيوتر بوسنيكوف وميخائيل فيريوفكن بترجمته وطباعته على التوالي في بطرسبورغ في الأعوام ١٧١٦ و١٧٩٠. حيث استند كل منهما إلى الترجمة الفرنسية لأندريه دورييه (لعام١٦٤٧). وإذا كانت ترجمة بيوتر بوسنيكوف ركيكة العبارة (بفعل ركاكة الترجمة الفرنسية نفسها)، فان ترجمة فيريوفكن امتازت برونقها وجمالها اللغوي، الذي أثر في بوشكين فكتب أشعاره الشهيرة (محاكاة القرآن) عام ١٨٢٤. كما نعثر عل صدى القرآن والنبي محمد في قصيدته (النبي). وقد اثرت اشار بوشكين على الاهتمام بالقرآن من جانب قطاع واسع من القراء الروس، بحيث اهتم به اكبر الشخصيات الفكرية والادبية والفلسفية الروسية مثل جاداييف وتولستوي وسولوفيوف.

وفي عام ١٨٩٥ قام ميرزا محمد علي كاظم بك، الاذربيجاني الاصل بترجمة القرآن الى الروسية. وهي من بين التراجم الجيدة، لاسيما وان صاحبها كما كان يطلق عليه "بطريرك الاستشراق الروسي".

بينما أنجز الكسي كولماكوف عام ١٧٩٢ ترجمته الجيدة للقرآن استنادا إلى الترجمة الإنجليزية التي قام بها جون سيل عام ١٧٣٤. في حين لم تخط ترجمة نيكولايف لعام ١٨٦٤ استنادا إلى ترجمة بيبرستاين كوزيميرسكي الفرنسية خطوة إلى الأمام مقارنة بما سبقها رغم طبعاتها الخمس (آخرها في عام ١٩٠١). فقد كانت هذه الترجمة ركيكة الشكل والمضمون. أما الشيء الإيجابي فيها فهو تصديرها بمقدمة مستفيضة عن حياة النبي محمد. كما ان اعادة طباعتها لمرات عديدة قد ساهم في توسيع انتشارها والتعرف عليها من جانب القراء الروس.

وشكل عام ١٨٧١ مرحلة جديدة في تاريخ الترجمة الروسية للقرآن التي ابتدأها الدبلوماسي الروسي الجنرال بوغوسلافسكي بترجمته المباشرة عن العربية. حيث استند إلى معرفته بالعربية واللغات الشرقية وعلاقاته وصلاته بأعلام الفكر الإسلامي المعروفين له آنذاك، والذين ساعدوه في تخطي صعاب وتعقيدات اللغة ومضامينها. غير أن هذه الترجمة لم تر النور، وظلت متداولة بين أيدي المستشرقين فقط. أما نقصها الكبير فهو تتبع المترجم لكل تفسيرات المفسرين دون نقد وتمحيص. إلا أن مأثرتها التاريخية تكمن في أنها وضعت حدا فاصلا في تاريخ الترجمة الروسية للقرآن بين ما سبقها وما تلاها. ومنذ ذاك الوقت أخذت الترجمات الروسية للقرآن تعتمد الأصل العربي، ولعل

محاولة سبلوكوف هي الأول والأكثر اهمية وشهرة. فقد ترجم وطبع القرآن في مدينة قازان عام ١٨٧٧- ١٨٧٩، وأعيدت طباعته في عام ١٨٩٤ و ١٩٠٧. إلا أن هذه الترجمة ظلت تعاني من نواقص جدية في الشكل والمضمون. وذلك لأنها كانت في الأغلب محكومة أو متأثرة بغاية المترجم وموقعه الديني في الكنيسة الارثوذوكسية ومساعيه التبشيرية (المناهضة لحد - ما للإسلام). إذ يشوبها تقعر لغوي و"ترصيع" بالعبارات والرموز التوراتية والإنجيلية، مما جرّد النص القرآني من أصالته وفرادته ومسحته الإسلامية الخاصة. ولكنها شكلت مع ذلك إنجازا كبيرا طوره فيما بعد المستشرق الروسي الكبير أ. كريمسكي، عندما قام في شبابه بترجمة السور المكية لإلقائها في محاضراته عن القرآن (عام ١٩٠٢). حيث ساهمت موهبته البلاغية في إضفاء رونق جمالي على لغة الترجمة القرآنية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن ترجمة كريمسكي كانت المحاولة الأولى في هذا الجهد الشاق لترجمة القرآن، لهذا لم تستطع تذليل صعابها اللغوية والفكرية والنفسية. إذ أننا نعثر في آرائه آنذاك على استخفاف باللغة القرآنية وتعظيما لجمالية لغة العهد القديم والجديد. وهي مقارنة سطحية للغاية وعقيمة أيضا. فوراء ترجمة الكتاب المقدس للغات الأوربية (والروسية منها أيضا) اكثر من ألف عام من الجهود المخلصة في انتمائها الروحي والعقائدي، التي جعلت من صيغته "المبتذلة" (كما دعاه اللاتينيون للمرة الأولى) "كتابا مقدسا" حتى في ترجمته. على ان كريمسكي تراجع عن تصوراته وتقييماته وأحكامه الأولية عن القرآن إلى ما يناقضها أحيانا.

وقد تمثل هذا الاتجاه فيما بعد المستشرق الشاب فاسيلي أيبرمان، الذي كان اهتمامه منصبا على الأدب والشعر الفارسي والعربي. لهذا تعامل في محاولاته ترجمة القرآن إلى الروسية تعامله مع نص أدبي، دون أن يقلل ذلك من حرصه على المضمون الدقيق للآية القرآنية. غير أن ما يؤسف له ضياع ترجمته بسبب اعتقاله وإعدامه عام ١٩٣٧. ومع ذلك نعثر فيما تبقى من شذرات ترجمته (لسورة الفاتحة)، المحفوظة في أرشيف كراتشكوفسكيى على منحى ونوعية ترجمته للقرآن.

وشكلت حصيلة التراجم الروسية المتراكمة في مجرى القرنين الثامن عشر - التاسع عشر المقدمة التي انطلق منها المستشرق الروسي الأكبر كراتشكوفسكي. فقد بدأ ترجمته للقرآن في عام ١٩٢١ وانتهى منها عام ١٩٣٠. غير أن الجهد المضني الذي بذله خلال هذه السنوات العشر ظل طي المخطوطات المنسية. ولم تصدر الطبعة الأولى لترجمته هذه إلا بعد وفاته عام١٩٦٣، ضمن مؤلفاته الكاملة.

لقد تعامل كراتشكوفسكي مع القرآن تعامله مع أحد النصوص الكبرى للثقافة العربية، أي انه تناوله ودرسه باعتباره ظاهرة لغوية. لهذا أعار اهتمامه الجدي لدقة الترجمة مع الاحتفاظ قدر الإمكان بتعبيريته وبنيته اللغوية، والابتعاد عن "عصرنته". وكان من المتوقع أن ينجز هذه المهمة في حياته لولا تعقيدات المرحلة وإدراكه فيما يبدو استحالة نشره آنذاك. وأن افتراضنا هذا نابع من رؤية التباين في مستويات ودقة الترجمة (المطبوعة). فقد استعمل كراتشكوفسكي ترجمته الخاصة لإلقاء محاضراته، فدفعه ذلك إلى تشذيبها

وتنقيحها باستمرار. وهو الشيئ الذي يمكن ملاحظته بوضوح في الصيغة النهائية للقسم الأكبر من السور القرآنية والمكية منها بالأخص، مثل سورة (الفاتحة) و(التوبة) و(يوسف) و(مريم) و(يس) و(الدخان) و(الطور) و(التحريم) و(الحاقة) و(المزمل) و(المدثر) و(الإنسان) و(عبس) و(التكوير) و(الانفطار) و(البروج) و(الأعلى) و(الشمس) و(الضحى) و(التين) (والعلق) و(القدر) و(البينة) و(الزلزلة) و(العاديات) و(القارعة) و(الفيل) و(الماعون) و(الكافرون) و(الإخلاص) و(الفلق) و(الإنسان). وفضلا عن ترجمته هذه ترك لنا الكثير من الملاحظات والتعليقات القيمة التي جمع فيها وعمم نتائج الكثير من الدراسات العلمية عن القرآن. ولا يقلل من قيمة ترجمته كونه لم يكن متخصصا بالعلوم الإسلامية.

كان كراتشكوفسكي من بين اكثر المستعربين الروس إخلاصا للثقافة العربية. وإذا كانت جهوده في ترجمة القرآن لم تر النور في حياته، فليس لأنه كان يتحسس أو يدرك عدم اكتمال ترجمته للنشر، كما يقول البعض من المعاصرين، بل لأسباب متعلقة بظروف المرحلة أولا وقبل كل شيئ. فهو لم يترجم القرآن تحت ضغط "الموظة"، ولم يكن حافزه الشهرة ولا المال، بل كان النتاج الطبيعي لعقل وموهبة ونوازع صقلت في مجرى إخلاصه للمعرفة. بهذا المعنى يمكن القول بان "أسوأ" ما في ترجمته هو أحسن مما في "أحسن" ترجمة روسية تلتها. وهو حكم مبني لا على أساس كون كرتشكوفسكي نفسه "يتيمة الدهر" الاستشراقي (الاستعراب) الروسي، بل على ما في ترجمته فعلا من قدرة على التمام بحد ذاتها. فهي ترجمة تستند إلى دراية عميقة بالعربية وتاريخ الإسلام والقرآن. وإذا كانت ترجمته تفتقد في ظاهرها وحواشيها إلى أسماء الطبري

والقرطبي والبيضاوي والسيوطي وغيرهم، فأنها تتمثل في أعماقها هذه التقاليد (والمعتزلية منها بالأخص)، أي انه تعامل مع التقاليد الإسلامية لا بروح الحواشي المزيف والحذلقة المتبجحة "بأقوال العلماء"، بل بروح النقد العلمي والانتماء الحقيقي للإخلاص المعرفي.

وعند هذا الحد توقف التاريخ العلني لترجمة القرآن في روسيا. إذ كانت الأيديولوجية السوفيتية تضع شتى العراقيل أمام كل ما لا يتلاءم مع مزاجها، جاعلة من الشك والعداء الأسلوب الاشمل في التعامل مع كل ما لا يدخل في مسامات وعيها البيروقراطي. وبما أن الدين في قواعد وعيها هو أحد شروط الاستغلال والظلامية، فأنها سعت لمحاربته في القول والعمل، في التاريخ والنصوص، في العمارة والحجارة، مما اقفل "الكتب المقدسة" في "الخزانات المحظورة" على التداول، إلى أن فتحتها البيروسترويكا لتظهر زوابع الاهتمام المفرط بها، كما لو أنها تعيد إلى الوجود حكايات ألف ليلة وليلة عن الجن المحبوس. فتداخلت الغايات والوسائل، واشترك في الترجمة والتأليف كل من تعشم فيها تبرا وبرا، وساهمت في إذكائه دول وأفراد وأحزاب ومنظمات كل على قدر ما يرمي إليه. فأسفر ذلك عن ظهور ترجمات للقرآن عديدة. وضمن هذا التيار ظهرت ترجمات فاليريا بوروخوفا ومحمد نوري عثمانوف.

وقبلهما بوصفها الحلقة الوسط او الرابطة بين ما قام به كراتشوفسكي ومن بعده تجدر الاشارة الى ترجمة شوموفسكي احد تلامذة كراتشكوفسي الموهوبين وصاحب احد الاعمال النظرية التاريخية الكبرى حول الملاحطة وخطوطها وابن ماجد الذي سبق الاكتشافات الاوربية.فقد انجز

شوموفسكي ترجمته للقرآن بطريقة متميزة حاول فيها الجمع بين دقة الترجمة بما في ذلك تخليص ترجمة كراتشكوفسكي من بعض الاخطاء او النواقص وبين البلاغة الادبية. فهو يجمع بين التوجه العلمي الاكاديمي العلمي الصارم من جهة، والتوجه الادبي للترجمة من جهة اخرى. وقد ظهرت هذه الترجمة للمرة الاولى عام ١٩٩٥. ولعل الفضيلة الكبرى لهذه الترجمة كونها الاولى التي حاولت ان تبرز جمال اللغة العربية وبيانها بحيث حول آيات القرآن الى ابيات شعرية وليست نثرا جميلا كما هو الحال بالنسبة للأصل. كما انه حاول ان يعطي للاسماء القرآنية للأنبياء وما شابه ذلك الصيغة المألوفة في اللغة الروسية، بمعنى تقريبها التام من الذوق الروسي. غير أن هذا الاجتهاد تعرض بدوره لنقد علمي انطلاقا من أن لغة التوراة والإنجيل بقيت كما هي دون أن يجري تحويلها إلى شعر. الأمر الذي أدى في حالات عديدة الى تغلب الشكل على المحتوى ومن ثم إضعاف المعنى الذاتي للكلمات والمعاني الأصلية للقرآن.

ورجوعا الى ما قبل شوموفسكي سارت فاليريا بوروخوفا، إن أمكن القول، بالتقاليد التي اعتمدها فاسيلي أيبرمان، وهو ما يمكن العثور عليه بالأخص في ترجمة الآيات المكية. غير أن الولع "بتسجيع" القرآن أدى في حالات كثيرة إلى تغليب الشكل على المضمون، بمعنى التلاعب بالنص أو الإفراط باستخدام الكلمات "الجديدة" من اجل التخلص من ثقل "الماضي". أما في الواقع فإن الترجمة لا تتعدى كونها تزويق للجهود الكبرى التي أرستها المدرسة الاستشراقية (العلمية) الروسية.

أما بدايات الترجمة التي نشرها محمد نوري عثمانوف في مجلة (بامير) (دوشنبه ١٩٩٠ الأعداد ٣ و٤)، فإنها تشكل الاستمرارية المميزة لتقاليد الاستشراق الروسي العلمي. ومن الممكن القول، بأنه افلح لحد ما في تمتين ترجمة النص العربي إلى الروسية (كما هو واضح في ترجمته لسورة البقرة) وفي إتمامه الترجمة الكاملة للقرآن في ١٩٩٩.

ولاحقا تظهر العديد من التراجم التي لم يرتق أي منها إلى التراجم التي جرت الاشارة إليها أعلاه.

من كل ما سبق نستطيع القول، بأن الترجمة الروسية للقرآن ما زالت تعاني من تعقيدات وإشكاليات كبيرة متنوعة المضامين (ثقافية وسياسية وقومية). فإذا كان الرعيل الأول قد افلح في خدمة القيصرية والعلم، فان الرعيل السوفيتي افلح في خدمة العلم والثقافة. وفي الإطار العام، فان لكل منهما مآثره ومثالبه، ولكنهما اسهما في وضع الأسس الضرورية للترجمة الأمينة للقرآن. أما الولع المعاصر بترجمته وبالأخص من جانب أولئك الذين لم يتخصصوا ولم يتمرسوا بعلوم الإسلام بشكل عام والقرآن بشكل خاص، فانه لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى تشوهات للعلم والإيمان على السواء. غير انها فيما يبدو احدى مراحل التاريخ الضرورية بسبب الانقطاع الطويل في حرية الترجمة والتقاليد الثقافية والدينية للمسلمين. وهي فجوة سوف يذللها بالضرورة مسار التاريخ الإسلامي والثقافة الإنسانية في روسيا.

*****

الفصل الرابع
تراجم القرآن المعاصرة الى اللغات القومية للمسلمين

لم يعد نقل معاني القرآن من العربية إلى اللغات الأخرى قضية كلامية أو فقهية بقدر ما أصبحت جزءا من الكينونة الثقافية للعالم المعاصر. وبالأخص بالنسبة للشعوب والقوميات التي يشكل الإسلام جزءا لا يتجزأ من حياتها الروحية ووجودها القومي المستقل. وهو تحول فرضه أيضا مجرى افتقاد العربية لمكانتها الثقافية العالمية القديمة. وهو فقدان تعوضه الآن استمرارية القرآن في لغات المسلمين. فإذا كانت قناعة المسلمين الأوائل وآراؤهم الكلامية والفقهية مبنية على أساس أدلة الإعجاز اللغوية، فان الأدلة اللغوية لم تعد كافية من حيث ضرورتها في ظل سيادة القومية المعاصرة باعتبارها ظاهرة تاريخية ثقافية دولتية. إضافة لذلك لم تكن أدلة إعجاز اللغة ملزمة للجميع. بمعنى أنها لم تكن من بين العقائد المجمع عليها. وبالتالي كانت شأن غيرها من الأدلة جزءا من قناعات وبراهين المدارس والفرق، أي أنها كانت جزءا من الاجتهادات والظنون. وهي اجتهادات أبدعت صيغا رفيعة المستوى في تأصيل القيم العلمية والعقائدية والأدبية والأخلاقية للقرآن في الوعي الإسلامي كما هو جلي على سبيل المثال في نماذج (نظم القرآن) للجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) واحمد بن سليمان البلخي (ت. ٣٢٢ هـ) وابن الاخشيد (ت ٣٢٦ هـ) ونماذج (إعجاز القرآن) للرماني (ت ٣٨٤هـ) والخطابي (٣٨٨هـ) والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وغيرهم.

وفي نفس الوقت لم تلزم دلائل الإعجاز اللغوية المسلمين بضرورة محاربة "جعل المنقول معقولا" بالنسبة لأولئك الذين يجهلون العربية. وهي معضلة أخذت تبرز إلى السطح في المرحلة التي كفت فيها الوحدة الثقافية للإسلام عن أن تكون أساسا لوحدته السياسية واجتهاداتها المتنوعة والمختلفة. آنذاك

أصبح إتقان القرآن جزءا من خواص الأمة لا عوامها. بينما جرى اختصار معرفة القرآن إلى معرفة بعض سوره أو آياته، أي ما لا يتعدى في الأغلب "أبجدية" العبادات الأولية. وهي ظاهرة كانت تضغط في اتجاه جعل القرآن مقروءا للمسلمين قاطبة بما في ذلك في لغاتهم القومية. وإذا كانت تراجم القرآن المعاصرة تشمل اغلب اللغات الحية (لغير المسلمين) فان فقدانه في بعض لغات المسلمين نقص لا يبرره شيء غير بقايا صدى الخلافات العقائدية القديمة وتقاليد الفتوى المذهبية الضيقة. إلا أن هذه الأخيرة أخذت تنحل في استحسان الضرورة الملازمة للصحوة الإسلامية بشكل عام وانتعاش الإسلام الثقافي بشكل خاص.

إن ظهور دول آسيا الوسطى بمظهرها الجديد بعد انحلال الاتحاد السوفيتي قد استثار هوية الانتماء الديني، باعتباره الشكل المناسب لوعيها القومي المتنامي. مما أعطى لترجمة القرآن إلى اللغات التركية في آسيا الوسطى ومسلمي روسيا (التتار والبشكير) أهميته الروحية والسياسية باعتباره مؤشرا "مقدسا" عن استعادة الهوية القومية الثقافية. ولا يعني ذلك غياب محاولات قديمة لترجمته. فقد احتفظ متحف الآثار التركية الإسلامية بنسخة من إحدى الترجمات القديمة إلى الايغورية (لغة الجزء الصيني من تركستان) التي يعود زمنها إلى القرن الخامس الهجري. وتوجد أيضا عشر تراجم تركية للقرآن حتى عام ١٩٢٠. وأكثرها شهرة ترجمة حسين عطا كوتلو، التي أعيد طباعتها عشرين مرة. وإذا كانت هذه الترجمات تنتسب إلى عالم "الإسلام المستقل" بمعنى حدوثها في ظل السلطة العثمانية ثم استمرارها في الدولة التركية الحديثة، فإن محاولات ترجمة القرآن إلى اللغات التركية الأخرى ارتبطت

بظهور دولها المستقلة بعد انحلال الاتحاد السوفيتي. ففي عام ١٩٨٨ ظهرت للمرة الأولى الترجمة الأذرية (الأذربيجانية) التي قام بها كل من ضياء بنياتوف وماميد علييف ومفتي الديار الأذربيجانية الله شكور باشا زاده.

أما في حالة التتار والبشكير فقد جرت هذه التراجم في ظل ظروف سياسية وثقافية مغايرة. فقد كان بالإمكان إنجاز الترجمة التترية للقرآن عام ١٩١٢ التي بدأ بها موسى جار الله بيغييف (١٨٨٣.١٩٤٩) إلا أن معارضة رجال الدين لها في قازان وإصدار مفتيها آنذاك محمد جار سلطانوف فتوى بتحريمها وتحريم ترجمة القرآن والتأييد الذي حصل عليه من جانب الجمعية الخيرية البشكيرية في اورنبورغ، دفع بالشرطة الروسية القيصرية إلى إصدار قرار يمنع المطابع من طبع القرآن المترجم! ومن الصعب الآن القول فيما إذا كان موسى جار الله قد أنجز ترجمته للقرآن أم لا. إذ لم يجر العثور بما في ذلك في أوراقه ومخطوطاته على ما يمكنه أن يؤيد إتمامه إياها. ولم يمنع ذلك مساعي البعض، وبالأخص الجزء المتنور من علماء الدين من نقل القرآن إلى التترية تحت تسمية "التفسير". حيث ظهرت جملة من "التفاسير" مثل (تفسير الفوائد) لحسين محمد أمير خان (قازان ١٨٨٩) و(البيان في تفسير القرآن) لمحمد حسن ملا زاده الشكوى (باكو ١٩٠٥) و(الإتقان في ترجمة القرآن) لشيخ الإسلام ابن أسد الله الحميدي (قازان ١٩٠٧) و(تحصيل البيان في تفسير القرآن) لمحمد صادق الايمانكولي (قازان ١٩١١) وكذلك تفسير صنعة الله ابن نعمة الله بغية الاتوف، التي تعرضت(مخطوطته) للضياع عام ١٩٧٠.

لقد كانت تسمية التفسير الصيغة الخجولة للترجمة. فهي تفاسير لا تتشبه تفاسير القدماء. وهو تباين يرجع إلى اختلاف درجات الرقي الثقافي وطبيعة الاستمرارية الحضارية للإسلام ما بين مراحل الخلافة المزدهرة وعصور الانحطاط والتبعية. وفي الإطار العام كانت هذه التفاسير مجرد تراجم وتعليقات متفاوتة الدقة في نقلها للقرآن من العربية إلى التترية. وإذا كان اندثارها "الثقافي" النتيجة التي لازمت مرحلة السياسة السوفيتية في موقفها من الدين، فإن انبعاثها بعد انحلال الاتحاد السوفيتي اصبح التعويض الضروري لإعادة بناء شعور الوحدة القومية وانتمائها الثقافي. وحصلت هذه النتيجة على أثرها في إعادة طبع (التفسير النعماني) بتصحيح رضا فخر الدين عام ١٩٩٤ استنادا إلى طبعته الثانية (قازان ١٩١١) بعد إعادة تنقيحه. وبغض النظر عن النواقص المميزة للتفاسير القديمة بمعنى عدم تجردها الكامل من الإضافات والتعليقات في النص القرآني نفسه، فانه يبقى مع ذلك افضل التراجم الحالية. إضافة إلى قربه من اللغة التترية المعاصرة،أي معقوليته اللغوية.

إن الاندفاعة الجديدة التي لازمت ظهور ونهوض المشاعر القومية في جمهوريات الاتحاد السوفيتي الإسلامية ومسلمي روسيا الاتحادية دفعت أهل العلم والثقافة في محاولتهم الصعبة للاشتراك في "منافسات" وعي الذات إلى التمسك بما يمكنه أن يكون عروة روحية وثقى. مما جعل من القرآن أيضا البؤرة التي لفت في دورتها مساعي المثقفين الجدد. إلا أن الانقطاع الطويل عن عالم العربية والإسلام حال دون تلبية هذه المساعي بالسهولة المتوقعة. فقدَ مسلمو الاتحاد السوفيتي حتى منتصف الثمانينات آخر القراء الثلاث المشهورين وهم المفتي شاكر ابن شيخ الإسلام خيالدينوف (١٨٩٠ . ١٩٧٤)

وجعفر جندولايف (١٨٩٢ . ١٩٧٩) وحسن يختييف (١٩٠٦ . ١٩٨٢)، أي كان من الصعب بالنسبة للرغبات العارمة أن تتجسد بسهولة. وهو واقع اشد ما يتجلى عند البشكير مما جعل من البحث عن عارفين بالقرآن فعلا اقرب إلى المغامرة الروحية منه إلى البحث المتأصل بذاته. وقد شاءت الصدف هنا أن تنقذ محاولات البشكير امتلاك قرآنهم المقروء بعثورهم على ترجمة جاهزة لأحد مواطنيهم المغمورين كينيلسكي (١٨٩٦ . ١٩٨٣) والتي عثر عليها الشاعر البشكيري بهاء الدين زين الدينوف، والتي طبعت للمرة الأولى عام ١٩٩٢ بعد التحضير لها من جانب المركز البشكيري الوطني، الذي عهد للمترجم . المستعرب البشكيري نافيل بايشوف (١٩٥٥ . ١٩٩٢) بتنقيحه وإخراجه النهائي.

وإذا كان من الصعب بالنسبة للتقييم المعاصر أن يحكم بصورة قاطعة عن مدى اقترابها من النص القرآني إلا أنها تبقى الصيغة المثلى بالنسبة للبشكير بفعل كونها الترجمة الأولى والوحيدة، أي أنها تفترض في وجودها التاريخي الثقافي الصيغة النموذجية في متطلباتها تجاه لغة البشكير المعاصرة. إضافة لذلك احتوت الطبعة الجديدة (والأولى) للقرآن إلى جانب النص القرآني الأصلي صيغة لفظه عربيا بالحروف البشكيرية إضافة إلى الترجمة البشكيرية من اجل أن يكون بإمكان المسلم المعاصر قراءته عربيا . بشكيريا، لغة ومعنى. وهي الصيغة التي جمعت، إن أمكن القول، بين مقدمات الترجمة البشكيرية للقرآن ومصادره الثانوية. فالمترجم لا يتقن فيما يبدو العربية بالصورة الكاملة. وهو نقص يمكن ملاحظته في غياب أمهات الكتب العربية المساعدة على فهم معاني القرآن. حيث أشار المترجم في مقدمته الروسية الصغيرة إلى انه اعتمد إضافة إلى النص

العربي للقرآن إلى كل من (التفسير النعماني) و(تفسير الفوائد) و(الإتقان في ترجمة القرآن) وكذلك إلى الترجمة الروسية للقرآن بقلم سابلوكوف وكراتشكوفسكي. ووجد ذلك انعكاسه في بقايا وأثر التفاسير التترية مثل إضافة كلمة محمد (ص) إلى ما في القرآن من خطاب مبتدأ بكلمة "قل". أو إضافة كلمات "عليه الصلاة والسلام" وغيرها من عبارات التبجيل والتعظيم. وهي نواقص استطاع المدقق والمصحح تلافيها. مما أعطى لشكله النهائي في طبعة ١٩٩٢ الهيئة المناسبة للبشكيرية المعاصرة في اقترابها الممكن من الأصل العربي. وما يميز هذه الترجمة حيويتها وبساطتها. وفي هذا تنعكس أيضا صعوبة تمثلها الكامل للنص القرآني في معانيه وبلاغته. وهي صعوبة لا يمكن تذليلها دون جهود متعمقة ودائبة في الاقتراب من النص العربي. ففي الوقت الذي يمكن أن تكون هذه الترجمة نموذجا أدبيا رفيعا بالنسبة للغة البشكيرية المعاصرة فإنها تبقى مع ذلك ضعيفة في موازين "العلم الديني". وهو ضعف متجذر في غياب علوم الدين وتقاليدها العريقة. ويمكن العثور عليه على سبيل المثال في شحة قاموس التعليقات والشروح المرفق بالنص حيث لا يتجاوز خمس أوراق مقارنة بالنص المطبوع (٩٦٠ صفحة). ومع ذلك استطاع النص البشكيري الجديد أن ينتزع (جائزة صلوات) الحكومية لعام ١٩٩٤ وان يتحول بالتالي إلى رمز أدبي ونموذج فني يمثل بحد ذاته استعادة الوحدة المفقودة بين اللغة والتاريخ.

إن تراجم القرآن المعاصرة للتترية والبشكيرية تعكس في آن واحد واقع الدين الإسلامي والروحي الثقافي لمسلمي روسيا الاتحادية. وبغض النظر عن أن هذه التراجم جاءت في مظهرها كجزء من مشاريع السياسة والاستقلال،

إلا أنها تتضمن في ذاتها تثوير الروح التنويري. مما يجعل منها الصيغة المثلى في بناء الكينونة الإسلامية الثقافية. لأنها يمكن أن تعيد ترصيف الصلات المهجورة مع العالم الإسلامي في روسيا وخارجه بالصيغة التي تؤصل لقيم الثقافة المتنورة.

*****

الباب الثالث
أعلام الإسلاميات والاستعراب في روسيا

الفصل الأول

أعلام المرحلة التأسيسية

خرستيان فرين (١٧٧٢–١٨٥١)

ولد خرستيان دانيلوفتش فرين الألماني الأصل عام ١٧٧٢ في مدينة روستوك. وأنهى دراسته الجامعية في نفس المدينة. وبعد تخرجه من الجامعة عمل في جوتنجن عام ١٨٠٣. وهناك كتب أول أبحاثه العلمية، حيث خص بحثه عن ابن الوردي. وبعد أن دافع عن الدكتوراه عام ١٨٠٥ عمل في سويسرا عام ١٨٠٦ ثم انتقل إلى روسيا عام ١٨٠٧، حيث ترأس في بداية الأمر قسم اللغات الشرقية في مدينة قازان. غير أن أثره العلمي بدأ بالظهور بعد انتقاله للعمل في مدينة بطرسبورغ عام ١٨١٧. وشاءت الصدفة أن يمر وهو في طريق عودته إلى ألمانيا لترؤس قسم اللغات الشرقية، بأحد المعارض الكبرى عن المسكوكات. حيث عرضت عليه إثناء ذلك مهمة إنشاء (المكتب الشرقي)، غير انه اقترح تبديل التسمية إلى (المتحف الآسيوي). وتحولت هذه التسمية لتصبح قدره ومصيره الشخصي والعلمي. فقد ارتبطت حياته كلها بعد ذلك بالمتحف الآسيوي وأعماله فيه. وساهم بهذا المعنى في وضع أسس الدراسات العلمية الأكاديمية للاستشراق والاستعراب في روسيا.

كان فرين رجلا متعدد المواهب، غير أن مأثرته الكبرى تقوم في وضعه أسس دراسة المسكوكات النقدية الشرقية والإسلامية. من خلالها حاول دراسة التاريخ الثقافي المتبادل بين عالم الخلافة الإسلامية وروسيا. ومن هنا دعوة المعاصرين إياه بأمير علماء المسكوكات النقدية. إن حصيلة دراساته الأولى في هذا الميدان تجسدت في طبعه فهرس مجموعات المسكوكات النقدية

في أكاديمية العلوم الروسية عام ١٨٢٦، حيث قدم وصفا ودراسة ل(٢٢٦٤) قطعة نقدية .

وتكمن قيمة دراساته هذه في مساعدتها الباحثين على تقديم فرضيات موضوعية عن دراسة وتقييم التاريخ الإسلامي. إذ لم تكن المؤلفات التاريخية الإسلامية آنذاك في تناول الباحثين. ومن هنا تحولت النقود إلى إحدى المعطيات المؤشرة على طبيعة وحجم التبادل بين الدول والشعوب والثقافات. إن وجود المسكوكات النقدية وتاريخ ظهورها ومدى انتشارها يكشف عن جوانب مهمة وواقعية في تاريخ الدول والخلفاء والسلاطين والأمراء، أي إنها تشير إلى ظهور الدول والدويلات وانهيارها. وتبرز أهمية هذه الأبحاث على خلفية غياب الكتابات التاريخية العلمية عن الدول الإسلامية. فاللغات الأوربية لم تعرف شيئا مماثلا قبل ما كتبه ستينلي لين بول عام ١٨٩ .

لقد أعار فرين جل اهتمامه لدراسة النقود الفهلوية والأموية (القرن الأول الهجري). وكتب عام ١٨٢٢ مقالة عن النقود الخسروية للخلفاء المسلمين الأوائل حاول من خلالها دراسة وتدقيق المعطيات الواردة في كتابات المقريزي وابن قتيبة الدينوري. فهو أول من قام في روسيا بقراءة ودراسة عشر قطع نقدية باللغة الفهلوية والعربية . وعلى أساسها رتب أسماء الحكام العرب في إيران. كما كان أول من حاول دراسة تاريخ تغلغل النقود العربية إلى روسيا. وعلى أساسها وضع عام ١٨٤١ دراسة طوبوغرافية عن انتشار النقود في روسيا، توصل فيها إلى أن تاريخ انتشارها يتراوح ما بين القرن السابع والحادي عشر الميلاديين (الأول والخامس الهجريين). وقد تزامنت كثرة تداولها وسعة

انتشارها مع نهاية القرن التاسع والعاشر (القرن الثالث والرابع الهجريين). واستنتج من ذلك حكمه عن توسع التجارة الدولية التي كان العالم الإسلامي والعربي منه بالأخص مصدرها ومحركها الأكبر. ولاحظ بان النقود تأتى من الجنوب بينما تأتي البضائع والمواد الخام من الشمال. وبنى على ذلك حكمه عن تفوق العالم الإسلامي اقتصاديا بحيث جعله مستوردا للمواد الخام ومصدرا للبضائع والنقود (الذهبية). وإذا أخذنا بنظر الاعتبار وجود نقود أندلسية أيضا، فان ذلك يبرهن على أن انتشارها في روسيا لم يكن وليد أسباب متعلقة بقرب المكان، بل كان ناتجا عن أسباب عديدة لازمت انتشارها في أوربا أيضا. أما تداولها فانه يعود إلى أهميتها التجارية كعملة للتداول ودورها الاقتصادي في التبادل التجاري آنذاك .

ضمن إطار اهتمامات فرين العلمية تجدر الإشارة إلى إنجازاته في مجال دراسة الخط العربي. فهو أول من فنّد التصورات الخاطئة والمنتشرة في الاستشراق الأوربي آنذاك عما يسمى بالخط القرمطي إلى جانب النسخي والكوفي. فقد كتب عام ١٨٢٨ مقالا بعنوان (الخط العربي المعروف بالقرمطي) برهن فيها على انه لا علاقة لهذا الخط بالقرامطة. وإن هذا التصور الشائع هو نتيجة للقراءة الخاطئة التي قام بها الهولندي ياكوب جوليوس لكتابات الجوهري والفيروزابادي عندما نشر قاموسه العربي - اللاتيني عام١٦٥٣.

إلى جانب دراسة روسيا وأوربا الشرقية استنادا للمصادر الشرقية والإسلامية أعار فرين اهتمامه الخاص لبعض مناطق العالم الإسلامي. فقد

درس على سبيل المثال منطقة طبرستان حتى ظهور الدعوة العلوية فيها. غير أن إنجازه التاريخي العلمي الأكبر يقوم في ترؤسه المتحف الآسيوي، حيث تحول المتحف إلى أحد اكبر وأهم مراكز وخزائن تجميع المخطوطات وحفظها ودراستها. وبذل جهودا كبيرة للحصول على المخطوطات العربية. وكان يضع قائمة بأسماء الكتب التي لابد من اقتنائها أو الحصول عليها. وتبرع شخصيا بثلاثين مخطوطة من مكتبته الشخصية للمتحف عام ١٨٢٨ .

لقد وضع فرين الأسس العلمية لدراسة المخطوطات في روسيا. وكشف عما فيها من قيمة علمية وثقافية لا غنى عنها للباحثين. وهو أول من ادرك في روسيا أهمية وقيمة المخطوطات العربية الإسلامية بالنسبة لدراسة تاريخ روسيا وأوربا الشرقية. واستعملها في إنجاز كتبه عن (الروس والتتر) وعن (البشكير) وغيرها من الكتابات. ونشر عام ١٨٣٢ مقتطفات من مؤلفات عربية تحت عنوان عام هو (أخبار العرب القدماء عن بلغار حوض الفولغا) أورد النصوص العربية مع ترجمة إلى الألمانية وشروح مستفيضة. وينطبق هذا أيضا على أعماله الأخرى مثل جمعه نصوص ابن حوقل عن الخزر وكذلك أخبار ابن فضلان وآخرين عن الروس. وهو أول من استند في آرائه هذه عن المعلومات الواردة في كتاب ياقوت الحموي (ت – ٦٢٦ هجرية) (إرشاد الأريب). وبهذا المعنى يمكن النظر إلى فرين باعتباره أول من وضع الأسس العلمية للاستعراب الروسي. وطالب الباحثين بالرجوع والاستناد إلى المصادر العربية باعتبارها وثائق علمية وفكرية وتاريخية. وقام أيضا بجهود كبيرة في ترجمة النصوصالعربية وشرحها كما هو الحال في موقفه من (معجم البلدان) لياقوت الحموي. وكتابات جلال الدين السيوطي (ت – ٩١١ هجرية)

ولاسيما كتابه (حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة) وكتاب عمر بن احمد العيني (ت – ٨٥٥ هجرية) (عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان) وكذلك (التاريخ المنصوري) لمحمد بن علي الكاتب الحموي (ت – ثلاثينات القرن السابع الهجري) وكذلك (كتاب النبذة) لأبي اليمن البتروني (ت – ١٠٤٦ هجرية) من كتاب (نزهة النواظر من روض المناظر) لابن الشحنة. وقام أيضا بمحاولات جدية لنشر المخطوطات العربية كما هو الحال بالنسبة لكتاب شمس الدين الدمشقي (ت – ٧٢٧ هجرية) (نخبة الدهر في عجائب البر والبحر) الذي طبع عام ١٨٦٦ بعد موته. وعلى أساس مخطوطات فرين المحققة نشر المستشرق الدانيماركي ميرين الكتاب كله.

إن فرين، شأن العلماء الكبار الذين وهبوا حياتهم للعلم والمعرفة، كان محبا لمساعدة العلماء الشباب. وقد مثّل بشخصيته أحد النماذج الرفيعة في الاستشراق والاستعراب الروسيين.

*****

بوريس ايفانوفيتش دورن (١٨٠٥ – ١٨٨١)

ولد بوريس ايفانوفيتش دورن الألماني الأصل عام ١٨٨٥ بمدينة شيرفلد، وأنهى دراسته الجامعة في لايبزغ. وبعد ذلك جرى ترشيحه عام ١٨٢٩ لرئاسة قسم الدراسات الشرقية في مدينة خاركوف حيث قضى فيها ست سنوات (حتى عام ١٨٣٥) بتدريس اللغات الفارسة والعربية والعبرية والأمهرية. وبهذا الصدد يمكن القول بأنه مؤسس دراسة اللغات الشرقية في هذه الجامعة. غير أن تأثيره كان ضعيفا في الوسط الطلابي بسبب جهله باللغة الروسية وبفعل مزاجه الانعزالي. ولهذا لم يعط عمله هذا ثمرات سريعة. غير انه مع ذلك استطاع أن يحقق بعض الإنجازات العلمية في ميدان الدراسات الإسلامية مثل بحوثه عن الخط الكوفي ودراسته عن الشاعر الفارسي الكبير سعدي. إضافة إلى اهتماماته الجدية بكتابات المؤرخ الأفغاني نعمة الله.

بعد انتقاله إلى بطرسبورغ عام ١٨٣٥ بدأ بإلقاء محاظرات في القسم التعليمي للغات الشرقية التابع للقسم الآسيوي في وزارة الخارجية عن تاريخ وجغرافية الشرق. وبعد أن حصل على لقب الأكاديمي عام ١٨٤٨ شغل منصب رئيس المتحف الآسيوي بعد فرين.

كانت اهتمامات دورن الأساسية تتعلق بدراسة المسكوكات النقدية وتاريخ إيران وأفغانستان والمخطوطاتالعربية والإسلامية. وإذا كان اهتمامه بدراسة النقود محصورا بالقرن الأول الهجري، فان اهتماماته بإيران فتحت الطريق أمام البحوث والتخصص اللاحق في هذا المجال. ولم تخل توجهاته واهتماماته، شأن اغلب مستشرقي ومستعربي تلك المرحلة، من نزعة عملية

باشرة. بمعنى الابتعاد عن الدراسات الفكرية والفلسفية منها بالأخص. ولهذا احتل التاريخ والجغرافيا أهمية خاصة في أبحاثه العلمية . وهي أبحاث و معارف ضرورية لأنها كانت تساهم في وضع أسس الدراسات العلمية. فقد صحح على سبيل المثال الكثير من الأخطاء الشائعة في قراءة أسماء الأمراء والمدن والمناطق كما هو الحال في تصحيحه ما جاء في كتابات المستشرق الفرنسي ليون بيريه عن أمراء طبرستان.

في مجال الدراسات الإيرانية تكمن مأثرة دورن في انه أول من أعار اهتماما جديا لدراسة منطقة بحر قزوين . واستطاع أن ينجز في غضون سنوات سلسلة من الأعمال المتعلقة بهذه المنطقة الحيوية أصدرها في أربعة مجلدات الثلاثة الأولى منها باللغات الفارسية والتركية والعربية، أما الجزء الرابع فقد نشره باللغة الألمانية . وضمّن الجزء الأول بعضا من كتابات المؤرخ ظاهر الدين (من مؤرخي القرن الخامس عشر الميلادي) عن طبرستان وروبان ومازندران. وطبع عام ١٨٥٠ نبذة من كتاب ميرخونده (تاريخ طبرستان وسربدار) مع مقدمة وترجمة ألمانية للنص. وطبع في عام ١٨٧٠ – ١٨٧٣ جملة من الأخبار التي استجمعها من أعمال ستة عشر مؤلفا إسلاميا عن حوض بحر قزوين. وهو من بين أوائل المستشرقين في روسيا الذين درسوا أفغانستان وقبائلها البشتونية بالأخص. وقام بترجمة كتاب نعمة الله (تاريخ الأفغان) إلى الإنجليزية وطبعه في لندن على امتداد أعوام ١٨٢٩ – ١٨٣٩. وتعتبر كتاباته عن القبائل الأفغانية من بين الدراسات العلمية في مجالها.

وقد تعدت إسهاماته في تاريخ الاستشراق الروسي إلى ميادين أخرى وبالأخص بعد أن ترأس المتحف الآسيوي، حيث استطاع أن ينجز ما بدأ به فرين قبله في دراسة تاريخ المتحف الآسيوي من عام ١٨١٩ حتى عام ١٨٤٤. واخذ بجمع المخطوطات العربية وكتابة التقارير العلمية عنها. وساهم شأن الكثير من مستشرقي تلك المرحلة باقتناء وحفظ المخطوطات. فقد استطاع الحصول على بعض أجزاء القرآن بالخط الكوفي، وكذلك على مخطوطة عربية لكتاب (العلل أو الرسالة الجامعة عن سرّ الخليقة) لبيلينوس بعد رحلته إلى القوقاز وشمال إيران عام ١٨٦٠- ١٨٦١. وقد سار على هدى التقاليد التي وضعها قبله فرين في دراسة تاريخ أوربا الشرقية والقوقاز وإيران استنادا للمصادر الإسلامية. واستطاع أن يدخل الى الدراسات العلمية بعض المصادر الفارسية والعربية. ومن بين هذه المصادر العربية تجدر الإشارة إلى كل من (تحفة الألباب ونخبة الإعجاب) لأبي حامد محمد بن عبد الرحيم الغرناطي (ت – ٥٦٥ هجرية) و(جامع الفنون وسلوة المحزون) لنجم الدين احمد بن حمدون الحراني الحنبلي (من القرن الثامن الهجري) و(التعليقة المختصرة) وكذلك (العلم الزاخر من تاريخ أبي فضل العمري) المتوفى عام ٧٤٩ هجرية المسمى ب(المسالك والممالك) وكذلك (العلم الزاخر في أحوال الأوائل والأواخر) لمصطفى بن الحسن الجنابي (ت – ٩٩٩ هجرية). وتوّج أعماله التنظيمية في ميدان المخطوطات العربية والإسلامية بإتمام الفهرست الكامل لمخطوطات المتحف الآسيوي، أي انه اكمل ما بدأه فرين، إلا أن عمله لم ينشر وبقي طي الأرشيف.

ولئن كان من الصعب إجراء مقارنة بين نهايته ونهاية فهرسته للمخطوطات، إلا أن في حياته ومماته نموذجا للعمل الجاد والمتفاني في الوقت نفسه، وذلك فضيلة عادة ما يتميز بها العلماء في إخلاصهم للعلم والمعرفة، باعتبارها المقدمة اللازمة لكل نجاح متين ودائم.

*****

أسيب ايفانوفيتش سنكوفسكي (١٨٠٠ – ١٨٥٨)

ولد أوسيب ايفانوفيتش سنكوفسكي البولندي الأصل في انتغولوني قرب مدينة فيلنوس (ليتوانيا المعاصرة). وأنهى دراسته الجامعية فيها عام ١٨١٩. قام على أثرها برحلة زار فيها تركيا وسوريا ومصر وتركت في نفسه انطباعات قوية أثرت على كامل نشاطه الأدبي و العلمي والشخصي اللاحق.

فقد استطاع سنكوفسكي إتقان جملة من اللغات الشرقية وبالأخص العربية والفارسية والتركية، مما اهّله في بداية الأمر لأن يكون مترجما في السفارة الروسية في اسطنبول. وقد وجد عمله هذا انعكاسا خاصا في وضعه دراسة عن قواعد اللغة التركية وكذلك في تأليفه لقاموس بولندي – تركي. وبعد رجوعه إلى روسيا عمل مترجما في وزارة الخارجية. وفي عام ١٨٢٢ بدأ التدريس في جامعة بطرسبورغ وهو لا يتجاوز الثانية والعشرين. وأثار صغر سنه مشكلة لم يحلها إلا تدّخل القيصر الروسي نفسه. وأخذت موهبته الشخصية تتجلى بوضوح حالما بدأ التدريس وبالأخص في مجال تدريس العربية. فقد اعتبره فرين افضل أستاذ للعربية في بطرسبورغ. وفي غضون عقد من الزمن تحول سنكوفسكي إلى قبلة الطلبة المستعربين. واستغل شهرته هذه في ميدان الأدب. حيث اخذ يحرر بابا في مجلة (مكتبة القراءة) إحدى اشهر المجلات الأدبية الروسية آنذاك. وعمل هناك حتى عام ١٨٤٨. وهو عام خروجه من العمل الجامعي. وبهذا تكون حياته الناضجة قد توزعت بين عقد من الشهرة الجامعية وعقد من الشهرة الأدبية وعقد من النسيان. وفي هذه

الثلاثية ينعكس أيضا أحد المصائر الثقافية لتأثير الشرق بشكل عام والعربي بشكل خاص على بعض نتاجات الأدب الروسي الرفيع.

كان سنكوفسكي من مشاهير الأدباء، ومن معاصري الكوكبةالشهيرة لعمالقة الأدب الروسي مثل بوشكين وأمثاله. وقد نشر سنكوفسكي أعماله الأدبية آنذاك تحت اسم مستعار هو البارون برامبيوس. وقدم من خلال كتاباته صورة بهية ورومانسية عن الشرق. لقد صور سنكوفسكي شاعرية الشرق وقدمه بتلك الصورة الساحرة المميزة للرومانسية الأوربية وأدبها "الشرقي" في القرن التاسع عشر. وبهذا يكون سنكوفسكي قد ترك تأثيرا كبيرا على مرحلته التاريخية والثقافة الروحية لعصره من خلال إدخال العنصر الشرقي في الذوق الأدبي والعلمي.

فقد تزامن نشاطه الأدبي مع رحلة ازدهار الأدب الروسي. وترافق إبداعه مع سيادة النزعة الرومانسية في الموقف من الشرق الذي كان آنذاك محط استراحة الخيال الأوربي كما كان مصدر استلهامهم للخيال والشاعرية. واستند سنكوفسكي في كتاباته الأدبية إلى نتاجات الأدب العربي. إذ نّظم قصائد قلّد فيها المعلقات العربية. وترجم بعض أبيات هذه المعلقات واستكمل الآخر منها بأشعاره الخاصة،كما هو جلي في قصيدة (البدوي) و(الكرامة) و(عنترة) وكثير غيرها. إلا أن القصة والرواية كانتا ميدان إبداعه الأساسي. فقد كتب (رحلة برامبيوس) و(أبو سمبل) و(سقوط مملكة شروان) و(الغجرية التركية) و(زهرة النيل) إضافة إلى أعمال أخرى ذات صلة بمختلف القضايا الفكرية.

ولا تقلل شهرته الأدبية من شهرته كعالم في الاستشراق. فمن بين كتبه على سبيل المثال تجدر الإشارة إلى كتابه (بالفرنسية) عن التاريخ العام للترك والمغول. ووضع كتابا للجيش الروسي بجزأين عن اللغة التركية للاستفادة منه في مجرى المعارك الجارية حينئذ بين القيصرية الروسية والسلطنة العثمانية،إضافة إلى جملة من الدراسات العلمية في تاريخ ما وراء النهر وعن العلاقات الروسية – التركية.

إن سنكوفسكي هو السبيكة الحية لوحدة العالم والأديب، الأوربي والشرقي الذي أثار في شخصيته وسلكوه كل التقييمات المتعارضة ولكنه أبقى مع ذلك على الإبداع الخاص والنكهة المتميزة للاستشراق والاستعراب الروسيين.

*****

الفصل الثاني

أعلام المستعربين المسلمين في روسيا

شهاب الدين المرجاني (١٨١٨ – ١٨٨٩)

اخذ اسم شهاب الدين المرجاني بالسطوع من جديد في سماء الرؤية الوطنية والثقافية للتتر المسلمين في روسيا بعد غياب طويل. واخذ الاعتراف بشخصيته وأثره التاريخيين يشق لنفسه الطريق عبر إطلاق اسمه على بعض الشوارع والمساجد والمدارس، وفي تحوله إلى موضع اهتمام في الأعياد الوطنية. وللحقيقة والتاريخ ينبغي القول، بأنه لم يتعرض إلى تجاهل تام في المرحلة السوفيتية، على الأقل بين المتخصصين بالتاريخ الإسلامي بشكل عام والتاريخ التركي بشكل خاص. ذلك يعني انه اخذ يتغلغل في الوعي الوطني والثقافي للمسلمين التتر رغم انه لم يحتل بعد المكانة التي ينبغي أن يحتلها ضمن التقاليد الإسلامية العريقة، بوصفه ممثلها العقلاني والإنساني الرفيع في المنطقة. ولعل بقاء اغلب مؤلفاته المخطوطة في الخزائن، بينما لم يعاد طبع ما طبع منها، هو مؤشر على الاهتمام الجزئي والضيق به. ومع ذلك يمكننا القول، بان هذه "الإنجازات" نفسها تكشف عن تغير له مغزاه بالنسبة لشخصية لعبت على مدار النصف الثاني من القرن التاسع عشر دورا متميزا في تاريخ المسلمين التتر، بحيث جعلت منه "الأب الروحي" للنهضة الوطنية التترية. إذ لم يعد المرجاني موضوعا للتقييم "التقدمي" أو "الرجعي"، بل اصبح رمزا ومصدرا للوعي الثقافي الوطني والإسلامي. من هنا تصبح أهمية الاطلاع عليه بالنسبة للقارئ العربي جزءا من الاطلاع على التراث الإسلامي.

ولد شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني عام ١٨١٨ في قرية يابانجي في تتارستان(روسيا الاتحادية) المعاصرة. وتتلمذ على يد أبيه حتى السنة الحادية

عشر من عمره. وعندما بلغ العشرين من العمر(١٨٣٨) سافر إلى بخارى لاستكمال تعليمه.حيث تأثر هناك ببعض أساتذة المدرسة الدينية وبالأخص بحسين الكرماني الذي وجه اهتمامه صوب الدراسات التاريخية. وقد يكون تخطيطه(لوفيات الأسلاف) بإرشاد منه. وتأثر هناك أيضا بنظام الدين الإلهامي، الذي حول اهتمامه صوب العلوم الطبيعية. وفي بخارى وسمرقند اطلع على كتابات كورساوي، التي غيرت الكثير في مجرى حياته وشخصيته العلمية.

وبعد قضاء خمس سنوات في بخارى انتقل للدراسة إلى سمرقند، حيث درس في مدرسة (شير دار). وتأثر هناك بالمتكلم والعالم القاضي أبو سعيد السمرقندي. وقضى هناك سنتان، رجع بعدها إلى بخارى للدراسة في مدرسة (مير عرب) الشهيرة. وبقي فيها حتى عام ١٨٤٩ . بعدها رجع إلى قازان حيث عين إماما للمسجد الجامع فيها، وتولى التدريس في المسجد الجامع نفسه.

لقد أعطت له فرصة الدراسة في بخارى وسمرقند إمكانية اختبار النفس واختيار الطريق الفردي في التعامل مع الواقع والتوجهات الشخصية والعلمية. ففي الميدان الحياتي بلورت عنده صفات الاعتماد على النفس والبحث المستقل، وفي الميدان العلمي وجهته شطر الاهتمام ببعث التقاليد الإسلامية الحية ومحاربة الميت منها.

إلا أن المأثرة الكبرى لسفرته هذه تقوم في توفيرها فرصة الاحتكاك والاطلاع المباشرين على أمهات الكتب العربية الإسلامية في مختلف العلوم.

وعلى أثرها استطاع إتقان العربية والفارسية. وليس مصادفة أن يكتب اغلب مؤلفاته (التي تربو على الثلاثين) باللغة العربية.

ولم يكتف بالعمل في المدرسة الدينية في مدينة قازان، بل اخذ يدرّس أيضا في المدرسة القازانية للمعلمين الروس، مما دعا البعض من المتزمتين إلى اتهامه بالزندقة والخروج عن الدين وغيرها من الاتهامات. وعلى أثرها جرى تسريحه من العمل في المدرسة الدينية مرتين على التوالي في أعوام ١٨٥٤ وفي عام١٨٧٤.

إن شخصية المرجاني هي تجسيد حي للروح الإصلاحي العقلاني والتنويري النقدي. فهو الشخصية التاريخية الكبرى الأولى بين التتر المسلمين في روسيا، التي استطاعت إرساء التقاليد الإصلاحية العقلية في مختلف الميادين العلمية والعملية.

كان المرجاني رجلا حرا في شخصيته وفكره، حارب التعصب وضيق الأفق الديني والثقافي والقومي. وتجلى ذلك بوضوح في موقفه من الاجتهاد والدعوة الدائمة إليه. وانطلق بذلك من يقينه بأنه لا إنسان معصوم من الخطأ، وان الاجتهاد فضيلة، وبابه مفتوح على الدوام. لان التقليد يحجر عقل الإنسان ويقلل من قدره وقيمته، بما في ذلك من وجهة نظر الإيمان. وذلك لان محاربة الاجتهاد هو منافاة لحقيقة الدين الإسلامي. فالتقليد يجعل الإنسان عبدا للماضي ويقيد عقله الذي وهبه الله إياه للتفكر والإدراك. لاسيما وان الإسلام لا يقر بعبودية لغير الله، ومن ثم فان العبودية لغيره أيا كان هو منافاة لحقيقته.

لم تكن هذه الأفكار معزولة عما هو مميز لشخصية المرجاني من ذهن متنور وعقل تنويري. فقد شغف منذ وقت مبكر بالاطلاع على مختلف العلوم والمعارف، وليس سفره المبكر إلى بخارى وسمرقند لتحصيل العلم سوى الصيغة الأولية لذلك. وتجلى هذا الشغف في دراساته وكتاباته اللاحقة في مختلف العلوم. حيث كتب في ميادين عديدة مثل التاريخ والاجتماع والأدب والفلسفة والطب والفلك والموسيقى وعلم الآثار.

وشأن كل ثقافة موسوعية عقلانية كان لابد لها من أن تتصف بالنزوع النقدي. وهي رؤية متراكمة في مجرى اقتناعه العميق بضرورة تحرير العقل الإنساني من مخلفات الماضي البالية، والدعوة للاجتهاد باعتباره حقيقة دائمة من حقائق الإسلام. وتجلت مواقفه النقدية بوضوح في دراساته التاريخية والانتروبولوجية، ذات الصلة بتاريخ المسلمين في منطقة حوض الفولغا وتركستان. ولعل كتابه (مستفاد الأخبار) نموذج لهذه الرؤية النقدية في موقفها من تاريخ التتر كشعب وقومية وثقافة. حيث حاول البرهنة فيه على خطل التصورات التي حاولت أن تربط تاريخيا بين تتر قازان وبين تتر المغول الذين دمروا الحضارة الإسلامية. واثبت بان تتر قازان هم السكان الأصليين للمنطقة. ولهم دورهم التاريخي فيها بوصفهم قوة ثقافية إسلامية. ومن هذه الحصيلة رد على الأحكام والتصورات الروسية الزائفة بهذا الصدد. ومن خلال ذلك أيضا إبراز الدور المشرق للثقافة الإسلامية والروح الوطنية التترية الأصيلة عبر الاعتزاز بالنفس وتاريخها الثقافي، كما وضعها في انتقاده اللاذع لأولئك الذين كانوا يختبئون وراء "أنا مسلم" لكي لا يتظاهروا بقوميتهم وجلا من الروس. وكتب بهذا الصدد بان البعد بين التتري والمسلم هو كالبعد

بين الفرات والنيل. أي أن لكل منهما معياره الخاص. وان الأصالة فيهما هو تكميل أحدهما للآخر. لذا جعل من انتقاده وإدانته لجنكيزخان وهولاكو وتيمورلنك، أسلوبا لتعميق الرؤية النقدية والمزاج التحرري للإصلاحية الإسلامية آنذاك.

تبلورت شخصية المرجاني الفكرية أثناء وجوده ودراسته الطويلة في بخارى(ما بين أعوام ١٨٣٨ حتى عام ١٨٥٠). وكتب اغلب أعماله الأساسية باللغة العربية إضافة إلى التترية. ويعود إليه ما يقارب الثلاثين كتابا، أكبرها وأهمها (وفيات الأسلاف). وباشر بكتابة أول أعماله الفكرية في بخارى. حينذاك أنجز (إعلام الأعلام وإنباء الدهر بأحوال ما وراء النهر) الذي انتقد فيه ضيق الأفق العلمي والمعرفي لمميز لتدريس العلوم الإسلامية آنذاك في بخارى وسمرقند. وأوصلته تجربته العلمية الأولى حينذاك إلى ضرورة الرجوع إلى المصادر والمراجع الأساسية للثقافة الإسلامية، ومن ثم التخلي عن مرجعية كتب الحواشي والتعليقات أو التقليل منها إلى أقصى حد، باعتبارها كتبا لا ينبغي أن تحل محل أمهات الكتب الإسلامية. وكذلك كتاب (تنبيه أبناء العصر على تنزيه أنباء أبو نصر"، الذي دافع فيه عن كورساوي.

وكتب أيضا في ميدان التاريخ الثقافي للإسلام والفلسفة والكلام والفقه. فقد أنجز على سبيل المثال عام ١٨٧٨ كتاب (الفوائد المهمة)، وتناول فيه إلى جانب قضايا عديدة مسألة تاريخ الخط الكوفي، وذلك لأهميتها العلمية والروحية حينذاك بالارتباط مع استيلاء القيصرية على "مصحف عثمان بن عفان". وحاول البرهنة فيه على عدم صحة هذا الادعاء. لم يكن إبداع المرجاني

محصورا في علم التاريخ. فقد كتب في مختلف الميادين، وبالأخص الفقه والتفسير. ومن بين كتاباته الفقهية تجدر الإشارة إلى كتاب (حق المعرفة وحسن الإدراك). وكان اهتمامه بالفقه نابعا من التقاليد الإسلامية العريقة التي تجعل من الفقه بابا ضروريا للتعامل مع الحياة الدينية والدنيوية. فقد اعجب في بداية أمره بالتفتازاني، إلا انه ابتعد عن تأثيره في وقت لاحق وبالأخص ما يتعلق منه بتفسير القران. ومن بين أعماله الفقهية المهمة تجدر الإشارة إلى كتاب (حق المعرفة) الذي طبع عام ١٨٨٠. في حين احتوت كتبه مثل (الحكمة البليغة) الذي طبع عام ١٨٨٨، و(البراق الوامض) و(العذب الفرات) وغيرها من الاعمال على أبحاث نعثر فيها إلى جانب المادة المتخصصة، على انتقاد عقلاني رزين لمختلف أشكال ونماذج الجمود الفكري ومماطلات ومغالطات وتقليدية الأبحاث الكلامية.

إلا أن اهتمامه الأكبر والأصيل كان موجها صوب الأبحاث التاريخية، الذي لم يكن معزولا عن تأثره العميق بابن خلدون. لذا نراه يقلده في كتابة "مقدمة" تناول فيها اغلب القضايا التي استفاض فيها فيلسوف التاريخ الأول ابن خلدون. ونشرت هذه "المقدمة" عام ١٨٨١، بوصفها مقدمة لكتابه الرئيسي (وفيات الأسلاف وتحيات الأسلاف)، الذي حاكى به كتب الطبقات الإسلامية. إلا انه اختلف عنها من خلال المزاوجة بين التقديم النظري على نموذج ابن خلدون، وتاريخ الأعلام الإسلاميين من مفكرين مؤرخين وعلماء وفقهاء وصوفية وفلاسفة ومفسرين وغيرهم من أعلام الثقافة الإسلامية على نموذج (وفات الاعيان) لابن خلكان وأمثاله. ويعتبر هذا العمل بحق أهم أعماله الفكرية. فهو لم يحتو فقط على تجميع وتقديم لأهم الأعلام الإسلاميين

في مختلف ميادين العلوم، بل وادرج فيه أيضا أعلام المناطق الإسلامية من تركستان وحوض الفولغا. مما يعني احتواءه على معلومات مهمة لدراسة الإسلام وأعلامه في تلك المنطقة وعلى امتداد مرحلة شبه مغيبة عن تناول الدراسات التاريخية والفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة. إذ تناول في كتابه هذا اكثر من ستة آلاف علم إسلامي ابتداء من صدر الإسلام وانتهاء بمرحلة المرجاني نفسه. إلا أن من المؤسف له هو بقاء هذا الكتاب لحد الآن مخطوطا(بأجزائه الستة). وكتب أيضا عن تاريخ تركستان(آسيا الوسطى) والبلغار والتتر كما في كتابه (غلالة الزمان في تاريخ بلغار وقازان) الذي طبع بعد ترجمته إلى الروسية عام ١٨٨٤، وكذلك كتاب (مستفاد الأخبار) الذي طبع عام ١٨٩٧ ، حيث تناول فيه تاريخ التتر في منطقة البلغار وكذلك تاريخ الارطة الذهبية وخانات قازان. واستطاع أن يفند في هذا الكتاب الكثير من التصورات المزيفة عن تاريخ التتر في هذه المنطقة، وكذلك البرهنة فيه على التمازج الحضاري بين تتر قازان ودولة وثقافة البلغار، الذين أسسوا لدولة قوية ومزدهرة استمرت قرونا عديدة في المنطقة. واعتمد في أدلته على المعطيات التاريخية التي جمعها من كتابات المؤرخين المسلمين الكبار مثل ابن فضلان والمسعودي والادريسي ومن دراسة مختلف جوانب الحياة المادية والروحية للمنطقة(من لغة وعادات وتقاليد وأعراف ونقود وبناء وملابس وما شابه ذلك). وشكلت كتاباته التاريخية هذه الأولى من نوعها من حيث اهتمامها بتاريخ القبائل وحياتها الخاصة قبل ضمها إلى الدول الروسية. فهي تحتوي ،بهذا المعنى، على مادة تاريخية موضوعية هائلة يمكنها أن تسلط الأضواء على حالة الشعوب الإسلامية حينذاك. وبنفس الإطار تندرج كتبه مثل

(مصطفيات الأخبار في أحوال قازان والبلغار) الذي طبع بعد وفاته (في عام ١٨٩٧، وأعيد طباعته عام ١٩٠٠).

كان المرجاني من أول المهتمين بتاريخ المناطق الإسلامية الخاضعة للدولة الروسية. وشكلت كتاباته التاريخية هذه نقلة نوعية في علم التاريخ الإسلامي آنذاك سواء من حيث أسلوبها وغايتها. فهي لم تحتو على مواد هائلة يمكنها آن تكون مادة للتحليل المعاصر، بل وبأصالتها الفكرية أيضا. فالمرجاني هو الأول من بين العلماء المسلمين في هذه المنطقة الذين أسسوا لضرورة التعامل إسلاميا مع التاريخي الذاتي للأمم الإسلامية. ولم يكن موقفه هذا معزولا عن تأثره الشديد بكتابات ابن خلدون. وتجلى ذلك بوضوح في مقدمته لكتابه الرئيسي (وفيات الأسلاف وتحية الاخلاف). فالاسم نفسه يحتوي على توليف من الوفاء للماضي والتقدير الكبير لإبداعهم الثقافي الهائل. وفي نفس الوقت كانت مقدمة الكتاب استعادة حية للفكرة الفلسفية التاريخية التي أبدعها قبل قرون ابن خلدون في نظرته إلى التاريخ باعتباره فعلا حيا للصراع وقانونا لصيرورة العمران (المدنية والحضارة). ومن ثم فان نظرته للتاريخ هي استمرارية "للعبرة" التي أراد ابن خلدون استخلاصها من تجارب الحكم والمحكومين في تاريخ الدول الإسلامية. إلا أن ما يميز المرجاني بهذا الصدد هو كونه الأول من بين أوائل المفكرين المسلمين لتلك المرحلة الذي أعار اهتماما جديا بان خلدون. إذ لا نعثر على مثيل له إلا عند خير الدين التونسي. غير أن الفرق بينهما يقوم في أن المرجاني سعى لرؤية التاريخ بمنظور "المتطلبات الثقافية" لا السياسية.أي انه حاول أن يؤسس لنظرة تاريخية عن التطور الثقافي للأمم من خلال دراسة تاريخ الخلافة العربية والإسلامية ككل.

وتجلت العبرة التاريخية في إبداعه من خلال نظراته النقدية للتخلف والجمود الحضاري الذي أصاب عالم الإسلام آنذاك. فقد اعتقد المرجاني أن سبب ذلك يقوم في غلبة التقليد ومحاربة الاجتهاد. لذا نراه لم يخض جدلا مع من اتهمه بالزندقة والخروج، مؤكدا على أن حقيقة الإسلام تقوم في علو مبادئه وتسامحه الكبير، وان الدين الحق هو الإسلام لله. ووضع هذه الفكرة في صلب تأكيده على أن الإسلام هو ليس دين العادات، وليس دين العبادات، بل الدين الجامع المتسامح، الداعي للحرية والاجتهاد باسم الحق. من هنا معارضته الشديدة لممارسة التكفير، معتبرا إياها أمرا منافيا لحقيقة الإسلام المتسامح الداعي للحق واليسر والأمر بالمعروف والإقناع بالموعظة الحسنة والعقل السليم. لذا وجد في ممارسة التكفير "خروجا" على حقيقة الإسلام، لأنها تتناقض مع العقل السليم وسنة الله في الوجود. واعتبر محاربة العلماء والفلاسفة وأهل المعرفة من الجهل وخصال الجهلة. ووضع فكرة التوحيد والعقائد الإسلامية الكبرى في أساس نظراته الأخلاقية ودعوته للتنوير المعرفي والروحي للمسلمين. فقد نظر المرجاني إلى الإسلام نظرته إلى نظام توحيدي لسلوك الإنسان، مؤكدا ومشددا على أن الإسلام هو دين العقل. ومن ثم فهو دين يحث على الحركة والفعل والتغيير والتطور المستمر.

ووضع هذه الحصيلة في موقفه من القضايا الدنيوية. حيث اعتبر الإسلام دين الصلاح. لذا دعا إلى الإصلاح بما يخدم مصالح المسلمين. وشكل الموقف من العلم والمعرفة محك مواقفه هذه. فقد انطلق من موقفه العام القائل بأنه لا تعارض بين الإيمان والعلم. ولا تعارض بين الإسلام والعلم. ومن ثم فلا تعارض بين العلم والشريعة. ولا ينبغي أن تتعارض الشريعة مع العلم. وليس

مصادفة أن يعير في "المقدمة" اهتماما كبيرا لقضية العلم والعلوم(العقلية والنظرية). وان يتتبع تاريخ وتطور العلوم الإسلامية العقلية والنقلية والطبيعية منذ نشأتها حتى الوقت المعاصر له. ويقارن ذلك بحصيلة النتاجات العلمية الطبيعية في أوربا. لكي يتوصل في نهاية المطاف إلى أن العلم الأوربي هو استمرار لإنجازات العلماء المسلمين. وعلى استنتاجه هذا بنى حكمه القائل، بأنه لا ضير على المسلمين التعلم من الأوربيين حاليا، انطلاقا من أن العلم والمعارف العلمية أمور دنيوية. وتحصيلها ضروري بغض النظر عن منشئها ومنتجها. ذلك يعني انه حاول توجيه أنظار المسلمين إلى إنجازات الحضارة الغربية، ولكنه دعا في نفس الوقت إلى ضرورة النهوض الذاتي، وطالب بإنهاض الإسلام من الداخل. وهو إنهاض يصعب بلوغه دون مجاراة الأوربيين بشكل عام والروس بشكل خاص(بالنسبة لمسلمي روسيا) في ميدان وأساليب إتقان العلوم المعاصرة. فقد اعتبر العلم والتعلم فضيلة. وطالب لهذا السبب بالتعلم من الأوربيين مختلف أصناف العلوم والتربية العلمية. ووجد في ذلك وسيلة لتحرير المسلمين.

ودعا للاحتكاك الحضاري بالأوربيين والروس بشكل خاص. ووجد فيه وسيلة للرقي الذاتي وللتحرر من سيطرتهم أيضا. فقد اعتقد على سبيل المثال بان العلاقة الجيدة مع روسيا هي ضمانة تطوير المسلمين في روسيا والمناطق المجاورة لها. أي أن دعوته للتعاون مع روسيا كانت تخدم أساسا مهمة نهوض المسلمين وتطورهم علميا وثقافيا. في حين كان موقفه، على سبيل المثال، من تعلم اللغات يهدف إلى الانفتاح الحضاري والبقاء ضمن حيز الانتماء الثقافي للنفس. وكتب بهذا الصدد يقول، بان الإسلام لا يقف ضد تعلم لغات

الآخرين، ولا بأس من تعلم لغات الأمم جميعا، إلا أن مما لا يغتفر له هو الجهل باللغة الأم. أي انه طالب في آن واحد بالانفتاح الثقافي والتمسك بالتقاليد الذاتية الحية(الأصالة).

إن المرجاني هو أحد أعمدة الصرح الفكري والروحي لمسلمي حوض الفولغا بشكل عام والتتر منهم بشكل خاص. فقد كان وما يزال إبداعه الفكري إلى جانب كورساوي وناصري الرصيد المعنوي الهائل لوعي الذات الثقافي والقومي للتتر المسلمين في روسيا. رغم أن مأثرته الحقيقية تتجاوز حدود موطنه الجغرافي لتتعداه إلى المدى الإسلامي العام. لاسيما وان مصادره الفكرية وتربيته العقلية وانتمائه الثقافي وهمومه الأولى كانت وثيقة الارتباط بعالم الإسلام والمسلمين. وليس مصادفة أن يتأثر به رجال الإصلاح والفكر المسلمين في تركستان عموما ومناطق حوض الفولغا. فقد تأثر به كبار رجال الفكر التحرري المسلمين للنصف الثاني من القرن التسع عشر وبدية القرن العشرين مثل أباي كونينبايف وآخان سيريه وآوئيزوف وصدر الدين عيني وغيرهم.

فقد أثرت شخصيته وكتاباته على إرساء التقاليد الإصلاحية والتحررية عند الشعوب الإسلامية الخاضعة آنذاك للسيطرة الروسية. ومن ثم ساهمت في استثارة الهم الاجتماعي والوطني والقومي والإسلامي العقلاني والتحرري عندهم. وبهذا المعنى يمكن الإقرار بمأثرته في تعميق النزعة القومية والثقافية التحررية من نير السيطرة الروسية. إضافة إلى ما في إبداعه من قيمة واثر في

ترسيخ الرؤية التجديدية بين المسلمين ومن ثم المساهمة المباشرة وغير المباشرة في استقطاب القوى الشابة الحية صوب "الحركة الجديدية" اللاحقة.

*****

إسماعيل كسبرينسكي (كسبرالي) (١٨٥١-١٩١٤)

ولد إسماعيل كسبرالي في قرية اخجي قرب بخشيسار عام ١٨٥١. كان والده مصطفى كسبرالي من أغنياء منطقة كاسبر قرب يالطة المعاصرة. واستطاع والده أن يحصل على لقب أرستقراطي من القيصرية الروسية مقابل عمله في مؤسساتها وبالأخص في مجال القوات البرية العسكرية.

ودخل إسماعيل المدرسة الابتدائية، وحالم بلغ سنته العاشرة أرسله أبوه لاستكمال الدراسة في المدرسة الروسية. وبعد سنتين من الدراسة نقله أبوه مرة أخرى للدراسة في مدرسة الكاديت(العسكرية) الروسية إلى مدينة فارونيش. بعدها انتقل إلى موسكو لاستكمال دراسته العليا، حيث اخذ يرتاد إلى جانب الدراسة المراكز الأدبية والثقافية الواسعة الانتشار حينذاك في موسكو. واكتشف موهبته المبكرة ايفان كتكوف أحد محرري جريدة الأخبار الموسكوفية. وقد كان كتكوف من بين الشخصيات الروسية الفاعلة وسط الأدباء والمفكرين القوميين السلافيين(الوطنيين). وتوثقت عرى الصداقة بينهما، إلى أن بدأت ثورة القبارصة ضد الأتراك، التي وقف كتكوف إلى جانبها، بعد مهاجمته الشديدة للأتراك. وقد أثار ذلك الأسى والتألم في قلب الشاب إسماعيل كسبرالي، بحيث ترك صداقته بكتكوف وغادر موسكو راجعا إلى أوديسا، من اجل الانتقال إلى تركيا للانضمام إلى جيشها. ولكنه لم يستطع قطع الشوط حتى نهايته بسبب عدم امتلاكه آنذاك جواز سفر يخوله حق الخروج.

اضطر بعدها للرجوع إلى أهله، واخذ بتدريس اللغة الروسية في المدرسة. إلا أن رغبة الانضمام للجيش التركي ظلت تراوده بين الحين والآخر. وجرى السماح له للخروج إلى اسطنبول في عام ١٨٧١ . بعدها سافر إلى النمسا ومنها إلى فرنسا. حينذاك بدأ بوضع مشروعه الفكري عن "الإسلام الروسي"(روسكويه موسلمانستفه)، بوصفه أحد البدائل الفكرية الضرورية لتأسيس موقف المسلمين من أنفسهم ومن الروس والحضارة الغربية. إلا انه لم يستطع تنفيذه آنذاك بسبب الظروف الحياتية التي اضطرته للعمل مترجما في باريس. بعدها رجع إلى اسطنبول للعيش عند عمه. وحاول حينذاك دخول المدرسة العسكرية التركية العليا إلا انه لم يفلح بسبب تدخل السلطات الروسية والسفير الروسي اغناتييف عند الوزارة التركية لمنعه عن ذلك. عندها عمل على مد الجرائد الموسكوفية والبطرسبورغية بالمقالات. واخذ بمزاولة الكتابة الأدبية. وكتب في مرحلته الأولى عن حياة الفلاحين وحياة الناس العادية، من خلال تصوير حياة الناس في شبه جزيرة القرم. بعدها كتب قصة حياته بعنوان (قيون دوق دو) وذيلها باسم مستعار هو دانييل بي. وفي كتابه هذا استعرض رغبته في إنشاء جريدة يخدم بها مصالح بلده (القرم) والأتراك في الموقف من الحضارة الأوربية.

في عام ١٨٧٨ تزوج من زهرة خانوم، لعائلة تترية غنية من قازان. واصبح رئيسا لمدينة بخشيسار. وفي عام ١٨٧٩ كتب عريضة لإنشاء جريدة للمسلمين، غير أن السلطات الروسية رفضت طلبه في أول الأمر. آنذاك اخذ بكتابة سلسلة مقالات عن "حالة المسلمين في روسيا" نشرها في الجريدة الروسية – التترية "تافريده". وهي المقالات التي سبق وان فكر بها كمشروع

عن المسلمين في روسيا. وفي عام ١٨٨١ جمع هذه المقالات ونشرها على هيئة كتاب مستقل بعنوان "الإسلام الروسي". وفي عام ١٨٨٣ حصل على إجازة إنشاء جريدة خاصة بالمسلمين باللغة الروسية والتترية اسماها "الترجمان". وفي عام ١٩٠٥ غيّر اسمها إلى "ترجماني أحوالي زمان"، واستمرت بالصدور حتى عام ١٩١٧، أي بعد موته بثلاث سنين.

لعبت "الترجمان" دورا سياسيا وثقافيا كبيرا ليس بين مسلمي روسيا فحسب، بل وخارجها أيضا. وجرى الاعتراف بقيمتها وفعاليتها وأثرها بما في ذلك من قبل الدول الإسلامية خارج روسيا. ففي الاحتفالات المخصصة عام ١٩٠٨ على مرور ربع قرن على إنشائها حصلت الترجمان على أوسمة تقدير تركية وفارسية ومن بخارى. وسلمه القيصر الروسي نيكولاي الثاني وسام ستانيسلاف من الدرجة الثالثة. والى جانب "الترجمان" اصدر في بخشيساراي جريدة أسبوعية بلغة القرم التترية تحت عنوان "ملة" (الأمة). وكذلك جريدة خاصة بالمرأة تحت اسم "عالمي نسوان" (عالم النساء).

لم يترك إسماعيل كسبرالي أعمالا فكرية كبيرة بالطريقة المعتادة في تقاليد الإبداع الإسلامي. أي انه لم يترك لنا أعمالا فقهية أو تاريخية أو فلسفية أو كلامية بالمعنى المتعارف عليه، ولكنه ترك جملة من الاعمال الفكرية الاجتماعية التي جمعها من نتاجاته المتراكمة في الكتابة الصحفية. ذلك يعني أنها تراكمت في مجرى تجاربه الحياتية العملية. وهو الأمر الذي أعطى ويعطي لها حيوية فكرية وسياسية بما في ذلك في العالم المعاصر.

فقد أثار اهتمامه منذ البداية مشاكل الحياة اليومية للمسلمين التتر في شبه جزيرة القرم. ووجد ذلك انعكاسه في كتاباته الأدبية عن حياة الفلاحين في القرم كما وضعها في كتاب (قيون دوق دو). ونفس الشيء يمكن العثور عليه في سلسلة المقالات التي كتبها عن (حالة المسلمين في روسيا)، والتي جمعها في وقت لاحق ونشرها تحت عنوان (الإسلام الروسي)، الذي حاول فيه إرساء قواعد جديدة للعلاقة بين الروس والمسلمين، تتجاوز تقاليد السيطرة والإكراه والهيمنة المميزة للسياسة الروسية القيصرية تجاه رعاياها المسلمين. وتتوج عمله هذا في أهم كتاباته الفكرية ألا وهو (الاتفاق الروسي الشرقي) الذي وضعه باللغتين الروسية والتترية(لغة تتر القرم). واحتوى هذا الكتاب على صيغة مكثفة لتجاربه الحياتية السياسية والفكرية في تأمل حالة المسلمين في روسيا ومحاولة إنهاضهم عبر حركة تجديدية تبني مواقفها العملية على رؤية واقعية من روسيا. أي انه حاول التأسيس فيه لرؤية استراتيجية للعلاقة الروسية الإسلامية تخدم مصالح الطرفين.

وكتب أيضا جملة من المقالات والأبحاث والكتب ذات الصفة التربوية التي سعى من خلالها لانهاض الروح الأدبي عند الجيل الشاب. لذا نراه يكتب للصبيان (خواجي صبيان) و(معلوماتي نافيعة). ووجد ذلك تعبيره أيضا عبر تحويله الكتابة الأدبية إلى أسلوب للتربية الأخلاقية، كما هو الحال في روايته الخيالية (دارتي راحة للمسلمين). وأراد كتابة موسوعة شاملة للمسلمين في روسيا إلا انه لم يعثر على من يمولها آنذاك.

كل ذلك يشر إلى أن الاعمال الفكرية لإسماعيل كسبرالي كانت تهدف لإنهاض الروح العملي عند المسلمين. غير أن ما يميزها عن الحركات الإصلاحية الإسلامية لنهاية القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين، هو موضوعاتها العملية المباشرة المرتبطة بالواقع الروسي وحالة المسلمين فيه.

لا يعني اهتمام إسماعيل كسبرالي بواقع المسلمين في روسيا (وبمنطقة القرم بالأخص) ضعف اهتمامه بالعالم الإسلامي. على العكس، أننا نعثر في سلوكه الحياتي على اندفاع عارم صوب مشاكل العالم الإسلامي جميعا. لذا نراه يسافر إلى بخارى وتركستان ومصر والهند للمساهمة في إنهاض الفكر الإسلامي التنويري والعمل التنظيمي من اجل توحيد المسلمين. وهي فكرة ظلت متغلغلة في أعماق تصوراته وأحكامه عن كيفية خروج المسلمين من المأزق التاريخي الذي اخذوا يواجهوه في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في مواجهة الهيمنة والسيطرة الكولونيالية.

انطلق إسماعيل كسبرالي في رؤيته عن وحدة المسلمين من ضرورة اعتمادها على عقول مستنيرة وناس قادرين على التضحية والعمل. وهي مهمة مستحيلة في ظل سيادة الجهل والتخلف المادي والمعنوي. من هنا وضعه قضية الاهتمام بالمعارف والعلوم في صلب تصوراته الإصلاحية. وأكد بهذا الصدد على ضرورة الاستفادة من إيجابيات الثقافات الأخرى في مختلف الميادين والعلمية منها بالأخص. فهو يسير هنا في نفس تقاليد العقلانية الإسلامية وتقاليدها الإصلاحية القديمة عن أن العلم بحد ذاته فضيلة. بحيث جعله ذلك يقر بإمكانية بل وبضرورة توسع روسيا في المناطق

الإسلامية ولكن بشرط مساهمتها في إنهاض المسلمين ثقافيا وعلميا. وبنى اجتهاده هذا، الذي كان يهدف ضمن تصوراته إلى خدمة وحدة المسلمين على اعتبارين، الأول هو حقيقة الإسلام التوحيدية والأممية، والثاني رؤيته عن طبيعة المكونات الثقافية لروسيا نفسها. ووضع في الاعتبار الأول الفكرة القائلة بان عظمة الإسلام تقوم في قدرته ومساعدته المسلمين على الاحتفاظ بهويتهم الثقافية. من هنا فانه لا معنى لتجزئة المسلمين على أساس العنصر والمكان والتراب. لذا وقف بالضد من أن يكون لكل قوم وشعب مسلم مفتيه الخاص، معتبرا الانتماء للكل الإسلام أرقى من أي اعتبار للقومية. لهذا السبب اعتبر توحيد المسلمين داخل روسيا مساهمة موضوعية في جمع شمل المسلمين. من هنا يمكن فهم موقفه المعارض لما اسماه بالنزعة الانعزالية لمسلمي روسيا آنذاك، الذين أرادوا العيش خارج روسيا وبدونها. وكتب بهذا الصدد يقول بان مصلحة الدولة(الروسية) تفترض الاستفادة من الجميع بما في ذلك من المسلمين. لذا ينبغي أن تتعامل معهم بصورة إيجابية. وبنفس الوقت طالب المسلمين بالانخراط الثقافي الفعال في الحياة الروسية. فقد استغرب اعتداد بعض المسلمين بالنفس في حين لا تتعدى حياتهم دائرة المناطق الريفية. من هنا دعوته لذهابهم إلى المدن والاستفادة من نتاجات الحضارة الروسية. وأعطى لهذا الاشتراك الفعال للمسلمين في روسيا أبعادا ثقافية عالمية، من خلال ما اسماه بالعامل الوسط في الثقافة الروسية بين الغرب والشرق، وبالعامل الوسط للمسلمين في روسيا بين روسيا وعالم الإسلام. وأعطى لهذه "الوسطية" أيضا أبعادا سياسية وروحية، بحيث جعلته يتكلم عن "المكان الشرعي" للروس

والمسلمين في روسيا بين الغرب والعالم الإسلامي، وذلك بفعل التوافق الباطني بين المسلمين والروس.

كانت مواقف واجتهادات إسماعيل كسبرالي هذه مبنية على تحسسه واقع المسلمين بشكل عام وفي روسيا يشكل خاص. لقد تحسس حينذاك خسارة المسلمين أمام الروس والغرب ثقافيا وحضاريا. وأعتقد بان الاحترام الحقيقي والمحبة المخلصة للإسلام يفترضان الاندفاع الفعال من اجل منافسة الآخرين لا الانعزال المكتفي بذاته. ولم ير في اندفاع المسلمين في روسيا للانخراط في الحياة الروسية والاستفادة منها أمرا "تكتيكيا" أو عابرا، بقدر ما انه وجد في ذلك شيئا يستند إلى أصوله الخاصة القائمة في "الدين" الروسي أمام المسلمين أنفسهم الذين أنقذوا روسيا و الروس فيما مضى. وأكد بهذا الصدد على أن التتر والمغول قد أنقذوا روسيا من الانحلال في الغرب الأوربي. مما ساهم على إبقاء الأصالة الروسية وتوحيدها اللاحق. ومن ثم فان على روسيا أن تدفع الثمن، لكن لا بالنقود الآسيوية القديمة، بل بالنقود "الأوربية المعاصرة"، أي بالعلم والمعرفة.

وإذا كانت هذه الأفكار تتشابه ظاهريا مع ما هو مألوف في الاعتبارات الفكرية لتيار محبي وأنصار السلافية الروسي و تيار الأوروآسيوية، فانه يختلف عنها في الباطن، من حيث وضعه أولوية العامل الإسلامي في اعتباراته السياسية والثقافية. فهو أيضا يتكلم عن الروح الجماعي والجماعة الروحانية ومعارضة الفردية الأنانية(بما في ذلك الجماعية والقومية) باعتبارها مكونات أساسية في الإسلام وضرورية للمسلمين، إلا انه ادرج هذه الأفكار في سلسلة

الغاية السياسية الكبرى، ألا وهي توحيد المسلمين. معتقدا بان توحيد لمسلمين داخل روسيا هي فرصة لتقويتهم الداخلية وتحّضرهم السريع.

ووضع إسماعيل كسبرالي بهذا الصدد نظريته عن الوفاق الروسي الشرقي(الإسلامي)، والتي انطلق فيها من واقع وجود المسلمين ضمن إطار الدولة الروسية من جهة، وطبيعة العلاقة المتكونة تاريخيا بينهما من جهة أخرى. واعتبر وجود المسلمين في روسيا خيرا لهم انطلاقا من إمكانية الاستفادة مما توفره الثقافة الروسية المعاصرة، بينما اعتبر تاريخ العلاقة بين الروس والمسلمين ضمانة الوفاق التاريخي بينهم، لاسيما وانهما يتمثلان ثقافيا وروحيا موقع الوسط والحلقة الرابطة بين الغرب والشرق. وروسيا بهذا المعنى هي "قدر" المسلمين فيها. لان روسيا هي طريق الغرب الأوربي إلى المسلمين، الذين يحصلون على الثقافة الأوربية بعد مرورها في التجربة الروسية. أي أنها تصل إليهم "بصورة مشذبة" وخالية من عنفوان الأوربية المباشرة. وهو أمر يجعل من الممكن الأخذ بنتاجات الثقافة الأوربية دون الاصطدام المباشر بها. لاسيما وان روسيا تتصف بصفات ثقافية ونفسية مشتركة مع المسلمين. إضافة إلى أنها لا تتميز بسياسة القهر الحضاري. فالروس تعودوا على وجود اكثر من ثقافة بينهم.

وصاغ من هذه المقدمة مطلبه القائل بضرورة تذليل الشكوك المتبادلة بينهما. واعتبر إعلان روسيا وطنا للجميع بغض النظر عن الدين والعرق الأساس الضروري لهذا الوفاق. بمعنى اقتناع المسلمين بان وجودهم ضمن روسيا يعطي لهم إمكانيات هائلة للتقدم والازدهار العلمي والثقافي

والاقتصادي(التجاري)، وإقناع الدولة الروسية بالا تكون عندها شكوكا تجاه المسلمين، وان تزيل من هواجسها وسلوكها موقف الشك الدائم بالمسلمين باعتبارهم عملاء كامنين للدول الإسلامية(العثمانية بالأخص). ويترتب على ذلك بنظر كسبرالي سيادة الواجب المشترك عند الروس والمسلمين تجاه الدولة ومسئولية الدولة المتساوية تجاههما. واعتبر "عدم تدخل الدولة في الشئون الداخلية للمسلمين" عملا ضارا. فإذا كان لذلك ما يبرره فيما مضى، فان الظروف المعاصرة تفترض دخول المسلمين واشتراكهم الفعال في إدارة الدولة. أي ينبغي أن يكون الجميع مشتركين فعالين في بناء روسيا العظمى. وهو اشتراك ينبغي أن يستند على مبادئ الحرية والإبداع، اللذين ليس فقط لا يتعارضان مع تقاليدهما وإيمانهما، بل ويساعدان على نهوضهما المشترك.

واعتقد كسبرالي بان الدولة القيصرية ينبغي أن تعمل من اجل وضع الشروط المتكافئة للجميع واستعمال الأساليب النبيلة من اجل بلوغ هذه الغاية. إذ لا يمكن بلوغ الغاية السامية، كما يقول كسبرالي، بوسائل رذيلة. وان رسالة القيصرية الروسية ينبغي أن تكون رسالة أخلاقية روحية تساهم في تذليل تخلف رعاياها المسلمين لا بالإبقاء عليهم في غياهب الجهل والتخلف. لأنه في حالة عدم قدرة القيصرية وروسيا على رفع مستوى هذه الشعوب، فإنها لا تمتلك الحق الشرعي والأخلاقي للتدخل في شئونهم.

وحاول أن يؤسس لفكرته عن الوفاق الروسي – الشرقي(الإسلامي) من خلال ربط الأبعاد الجيوسياسية والثقافية للعلاقة الروسية – الإسلامية في كل واحد. فقد انطلق مما اسماه بضرورة تذليل خطورة الصين والإنجليز. فالصين

تتميز بسيادة فكرة السلطة من اجل السلطة والتصنين، الذي يسحق الأصالة الثقافية للشعوب والقوميات، بينما يتميز الإنجليز بالصلافة وعدم احترام تقاليد الشعوب الأخرى. أما الروس فانهم على خلاف ذلك. فهو لم ير شعبا سائدا يعامل الشعوب الأخرى الخاضعة له ضمن الدولة على قدر المساواة، كما انهم ينظرون إلى الآخرين كما لو انهم منهم واليهم. ولا يتميز الشعب الروسي بروح العداء للمسلمين، بل هم اكثر تسامحا واعدل في علاقتهم بالشعوب التركية المسلمة في روسيا من أتراك السلطنة العثمانية تجاههم. إضافة لذلك أن الروس يختلفون عن الأوربيين الغربيين المتميزين بالأنانية والنفعية الباردة. فالمسلمون يرون في الروس أيضا ذاتهم المشتركة مثل الانفتاح والتسامح والصداقة وحب الآخرين. لهذا اشترط في ترسيخ الوفاق الروسي الإسلامي اعتماده على الشعور المشترك بالانتماء المعنوي لروسيا، لا على أساس الاعتبارات النفعية والسياسية الضيقة. وطالب المسلمين بان يكونوا أولا وقبل كل شئ وطنيين والعمل مع الروس من اجل التنوير والنهضة. ويفترض ذلك من الدولة الروسية العمل من اجل تخليص المسلمين من الجهل والتخلف. إذ لا ينبغي أن تكون السيطرة الروسية من اجل السيطرة والاستغلال ودفع الجزية. ومن العيب على روسيا أن تكون مهمتها بهذا الصدد مجرد الاستعاضة عن القاضي بتسمية الحاكم وعن النائب بتسمية الشرطي. إن مهمة روسيا كما خطط لها كسبرالي في الوفاق المفترض هي مهمة حضارية. واعتقد بان سياسة كهذه سوف تدفع حدود روسيا إلى كل مناطق الأتراك المسلمين. بحيث تصبح هذه المناطق عاجلا أم آجلا جزءا من الدولة الروسية.

وربط كسبرالي هذه الحالة بواقع سيادة الحقوق والواجبات المشتركة على الجميع في الدولة الروسية. لذا طالب بان يعيش الروس والمسلمين في دولة واحدة بقوانين واحدة، كشركاء مثلما يعيش أبناء عائلة كبيرة من شعوب وقوميات متنوعة.

واعتبر مساواة الجميع حاجة طبيعية، بينما يؤدي استعمال القوة إلى تدمير الدولة ورعاياها. وكتب بهذا الصدد قائلا بان الدولة لا ينبغي أن تجمع ما هو غير قابل للإجماع كما لا ينبغي لحم ما هو قابل للتكسر في كل لحظة. أي ينبغي على الدولة ألا تستعمل القوة في فرض شروطها دون الأخذ بنظر الاعتبار حقوق من تريد ضمه إليها. ووضع في هذه الحقوق مساواة الجميع. وادرج في هذه المساواة الضرورية للوفاق الروسي الإسلامي سيادة الحرية والإبداع المشترك. لهذا طالب بالكف عن الروسنة المفروضة بالقوة، وطالب بالاستعاضة عنها بالوحدة الروحية الأخلاقية والحفاظ على الأصالة الثقافية. من هنا وقوفه المعارض لتدخل الدولة في كل دقائق الحياة الاجتماعية والروحية للمسلمين، وطالب بالحرية السياسية، معتبرا إياها فضيلة ضرورية لوجود الدولة والأمم. واعتبر أن افضل خدمة يقدمها المواطن طواعية للدولة هو المواطن الحر. أي ينبغي للجميع أن يكونوا أحرارا في خدمة الدولة. ولم يقصد هو بهذه الخدمة العبودية للدولة، بل الإبداع الحر المستند إلى فكرة الحق والواجب. فما كان يقلق عقل كسبرالي وضميره ليس "المصير الروسي" بل حقوق المسلمين وواجب الدولة الروسية تجاههم. وفي حالة تطبيق الدولة الروسية لمبادئ العدل والمساواة والحرية، فإنها تكون بذلك الأقرب إلى أفئدة المسلمين وعقولهم، لان هذه المبادئ هي مبادئ المثال النموذجي للحكم

الإسلامي والحضارة الإسلامية. وروسيا المثلى هي روسيا المبنية على أساس الاتحاد الطوعي المرتكز على مبادئ المساواة والحرية والعلم والتربية والتعليم.

إسماعيل كسبرالي دون شك هو أحد الأعلام المتميزين للجديدية (الإصلاحية) الإسلامية في روسيا. تميزت آراءه ومواقفه بالواقعية وغلبة النوازع الاجتماعية والسياسية فيها. فهو يشبه الكواكبي. بمعنى اهتمامهما الأساسي بقضايا الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين. غير أن ما يميز إسماعيل كسبرالي أن شخصيته الاجتماعية والسياسية تبلورت في مجرى الدفاع عن حرية وتقدم المسلمين في ظل السيطرة الروسية. وكانت أفكاره العلمية والعملية موجهة من اجل إيجاد الحلول لمشاكل المسلمين في روسيا والخروج بهم من المأزق التاريخي والثقافي آنذاك. وأوصلته رؤيته الواقعية إلى التشديد على أولوية التنوير والتربية والتعليم والتأسيس للتدرج في ميدان الحرية الاجتماعية والسياسية. لذا نراه أيضا يقف ضد الفكرة الاشتراكية المنتشرة حينذاك بين الروس بعد ثورة ١٩٠٥، انطلاقا من عدم ثقته بالنجاح السريع. معتبرا الراديكالية خطرا على التحرر الاجتماعي والثقافي ومدمرة للأصالة الثقافية. من هنا اتزان موقفه من الغرب الأوربي. فقد أكد من جهة على أنانية الغرب وأعطاه في نفس الوقت حقه باعتباره معقل العلم والثقافة في ذلك الوقت. واقتبس منه فكرة التنوير والحرية ولكنه لم يجر بخطى أنصار ومحبي السلافية الروس في انتقادهم المرير "لبرلمانية الغرب وإلحاده" وما شابه ذلك. لقد بنى معارضته للغرب الأوربي على أساس انعدام التعددية الثقافية فيه. وأنطلق في ذلك من يقينه عن أن الغرب لا يعرف سوى سياسة الهيمنة

والابتلاع والسيطرة، بينما شكلت الأصالة الثقافية والدينية للمسلمين بالنسبة لكسبرالي مرجعية ثابتة في فكره.

في حين كان مشروعه عن الوفاق الروسي – الإسلامي في غاياته هو مشروع المستقبل. بناه على أساس تاريخي – ثقافي – روحي. بمعنى تداخل الرؤية التاريخية عن نماذج الثقافتين الروسية والإسلامية. وهو تداخل تراكمت عناصره في مجرى قرون عديدة من الحرب والسلم، ترتبت عليه صيرورة أبعاد روحية متغلغلة في أجساد وأرواح المسلمين والروس متشابهة في السلوك والأخلاق والأمزجة. لذا اعتبر أن على الدولة الروسية أن تبني موقفها من المسلمين على أسس روحية أخلاقية لا على أساس القوة والغلبة، كما مارسته تجاه البولنديين والفنلنديين وغيرهم. واعتقد بان روسيا سوف تسير بهذا الطريق، وسوف تترأس التمدن الإسلامي، الذي يجعل من العالم الإسلامي وروسيا قوة لها أثرها التاريخي الهائل.

لم تكن أفكار ومشاريع إسماعيل كسبرالي هذه معزولة عن واقع المسلمين في القرن التاسع عشر وخضوعهم للسيطرة الروسية. أي أن اجتهاده كان منصبا نحو البحث عن سبل واقعية للنهوض بمسلمي روسيا ومن خلالهم المسلمين بشكل عام. وهي فكرة لها أصالتها الثقافية وأبعادها الجيوسياسية المعاصرة. أي أنها لم تفقد قيمتها المعاصرة بعد ضرورة الأخذ بحصيلة التغيرات التي جرت على النطاق العالمي في مجرى القرن العشرين بشكل عام وعلى مسلمي روسيا(القيصرية) والاتحاد السوفيتي بشكل خاص.

فقد أدى زوال روسيا القيصرية إلى زوال "مشروع الوفاق الروسي الإسلامي" بصيغته التي اقترحها كسبرالي. ولكنه فتح الطريق أمام إمكانية ظهوره في التشكيلة السوفيتية، التي أدرجت الشعوب الإسلامية في تركيبات دولتية وقومية أدت إلى تجميعهم المتجزئ. وهي خطوة متناقضة من حيث قيمتها السياسية والثقافية. أي أن المرحلة السوفيتية جسدت بصورة جزئية مشروعه عن الوفاق وعن التمدين والتنوير، ولكنها خربت بصورة كبيرة مبادئ الأصالة الثقافية للمسلمين. وتجلى ذلك بصورة مأساوية بالنسبة لشعبه ووطنه الأم(القرم).

لقد عاني المشروع الثقافي السياسي لكسبرالي من نقاط ضعف منها وهم التجمع الحر للمسلمين وتنويرهم التام داخل قومية وثقافة ودولة أخرى مسيطرة عليهم. فالسيطرة بحد ذاتها لا تفترض ولا تستلزم المساواة. إضافة لذلك أن التجمع الحقيقي للقوميات والثقافات يفترض خوض معاناة الصراع من اجل خلق مكونات الوحدة الداخلية، لا الوحدة المفروضة خارجيا. أما مطالبته الدولة القيصرية بتقديم شروط متكافئة للمسلمين مع الروس فهو وهم يتناقض مع كامل تاريخ وسياسة القيصرية. وهو نفس الوهم القائم في تصوراته عن إمكانية الرسالة الروحية والأخلاقية للقيصرية تجاه المسلمين. ونفس الشيء يمكن قوله عما اسماه بدور روسيا الحضاري، وضرورة دخولها مناطق عيش الأتراك جميعا! إذ يفترض هذا التصور وجود روسيا المثالية. ولا مثالية في السيطرة، لان السيطرة تسعى أساسا للحصول على غنيمة. إضافة إلى ما في هذا التصور من إجحاف للحقيقة التاريخية التي لازمت تفوق المسلمين تاريخيا وثقافيا لآلاف السنين على الروس وغيرهم. ذلك يعني أن الوفاق

الروسي – الإسلامي يستلزم أولا وقبل كل شئ المساواة والتكافؤ الوجودي للثقافات والأمم عبر بنائه على أسس المعاناة الذاتية في البحث عن النظام الأمثل.

إن تجربة وحياة وفكر ومشاريع إسماعيل كسبرالي كانت وستبقى ذات قيمة حيوية بالنسبة للمسلمين عموما وبالنسبة للعلاقة الضرورية بين العالم الإسلامي وروسيا بشكل خاص.

*****

زكي وليدوف(١٨٩٠ – ١٩٧٠)

إن الإيحاءات المفتعلة لا تؤدي إلى اليقين، كما لا يؤدي الجري وراء الأوهام إلى تأصيل فكري راسخ هو المقدمة الضرورية لكل فعل حي، والذي يتخذ أحيانا صيغة الاندفاع الإرادي، و"الالتزام المقدس"، و حركة الروح المضطربة، ولكنه يظل يدور في فلك العالم الثقافي والسياسي، باعتباره مقدمة الصيرورة الشخصية واستمرارها التاريخي. وليس أمام الأجيال سوى مهمة تأمله المتجدد، من اجل اكتشاف ماضيها وعناصر وعيها الخفية.

وسوف تنتصب أمام كل حركة جديدة مهمة الرجوع إلى مصادر الوعي القومي، لأنه لا طريق أمام الذات المعرفية والسياسية لبلوغ خبايا الروح غير طريق تثوير السمو الأخلاقي الفعلي: أي التوبة أمام "الأنا" الماضية. ولا يعني ذلك التخلي عن الحاضر، ولا الإقبال الكلي على الماضي. فللأطلال سحرها في الخيال الشعري، وكآبتها في التأمل الروحي ، وقيمتها في الوعي التاريخي. وسواء كانت هذه الأطلال تعبيرا عن حطام الهزيمة أو شموخ الدفاع الأبي، فإنها تتخذ هيئة البطولة المهضومة أو الفروسية المظلومة. وتبقى مع ذلك رمزا يمكن تجاهله ولا يمكن نسيانه. ولعل مثال زكي وليدوف أحد النماذج البارزة لهذه الظاهرة في تاريخ الشعب البشكيري المسلم. فقد بقي لنصف قرن من الزمن مجهولا بين ذويه، بسبب الدراما التاريخية التي أثارتها الثورة البلشفية بالنسبة لمصير شعوب القيصرية الروسية البائدة، والتاريخ العالمي المعاصر أيضا.

إن التجربة الفكرية السياسية لزكي وليدوف هي أحد النماذج المثلى لمصير أعلام الفكر والثقافة والسياسة عند الشعوب الإسلامية الصغيرة، التي قمعتها السيطرة الروسية، وصيرتها الثورة البلشفية، وأهلكها الصراع، وأغراها على نسيان رموزها التاريخية والثقافية الكبرى. وهي حالة تعبر عن الصيغة المجردة للمسار الفكري . العلمي والسياسي لزكي وليدوف ومصيره في الوعي التاريخي لقومه. فقد كان حتى الأمس القريب، غريبا في وعي شعبه، لا لشيء إلا لتصنيفه في خانة "العملاء" و"أعداء الثورة" و"ممثلي النزعة الانفصالية". وتجاهله أهل الثقافة البشكيرية في كتاباتهم ومخيلتهم. ومع ذلك لم يستطيعوا نسيانه لأنه "حجر الصوان" الذي رمته مصالح "السياسة لا "مصالح" التاريخ.

من الصعب القول بان زكي وليدوف مثل "المصالح المطلقة" للبشكير، ولكنه مثلها بالصيغة التي اعتقد أنها الأكثر حقا. فهو لم ينتقل من عالم السياسة إلى عالم الفكر، بل بالعكس، من عالم المعرفة إلى عالم السياسة. وكان ذلك يعني موضوعيا تجسيد الرؤية التاريخية . العلمية لمصير الشعوب التركية . الإسلامية في ظل السيطرة الروسية، والآفاق التي فتحتها ثورة شباط ثم أكتوبر لعام ١٩١٧م.

ولد زكي وليدوف في ١٨٩٠/١٢/١٠ م في عائلة رجل دين إسلامي، وخطيب قريته (كذن) في محافظة ايشنابايِن (بشكيريا المعاصرة). وقد لقنه والده إلى جانب لغته الأم كلا من العربية والفارسية. ثم درس بعد ذلك في المدرسة العثمانية في قازان والتحق بصفة مستمع بجامعة قازان وبطرسبورغ.

وأثار اهتمامه منذ وقت مبكر تاريخ الشعوب التركية لمنطقة الفولغا والاورال، وظل امينا له حتى آخر أيام حياته. وسعى شأن أمثاله من مفكري تلك المرحلة ، ذوي الأصول الإسلامية . التركية الخاضعة للسيطرة الروسية، لنفض الغبار عن جسد تلك الشعوب، من اجل رؤية لمعان روحها الثقافي الأصيل.

وقد وقع لحسن حظه العلمي وسوء حظه السياسي في أحضان علماء مرموقين بالدراسات التركية مثل رادلوف، وميليارانسكي، وصمايلوفيتش، وبارتولد، الذين ادخلوه عالم العلم، وفتحوا له الباب على مصراعيه لدخول دهاليز السياسة لاحقا. فقد نشر عام ١٩١١ أول أعماله العلمية، ثم استمر ينشر أعماله حتى ثورة شباط عام ١٩١٧م. حيث كان اهتمامه قبل الثورة منصبا على التنقيب والبحث عن المخطوطات التركية في فرغانه (١٩١٢م) وبخارى (١٩١٥م). وبغض النظر عن اشتراكه السياسي المبكر بصفة وكيل لأحد الأعضاء الستة المكونين للفرقة الإسلامية في الدوما الرابعة (١٩١٢م) فانه لم ينهمك في النشاط السياسي إلا بعد ثورة شباط ١٩١٧.

فقد صنع الشباب الثورة. وكان عمره ٢٧ عاما. حين وجد نفسه في رئاسة الحركة التحررية الوطنية للبشكير. اذ سبق وان أفرزت الثورة الروسية الأولى اتجاهين عند ممثلي الشعوب الإسلامية. الأول هو الاتجاه الوحدوي الداعي إلى "الوحدة الإسلامية"، والثاني هو الاتجاه الاستقلالي الداعي إلى تشكيل جمهوريات مستقلة فدرالية مع الدولة الروسية. وقد شاطر زكي وليدوف آراء الاتجاه الثاني دون أن يرفض ما في الاتجاه الأول من عناصر الوحدة التراثية للمسلمين. مما جعله مدى الحياة هدفا لانتقاد الجميع.

في أول مؤتمر للشعوب الإسلامية في روسيا (١٠/٥/ ١٩١٧) طرحت أربع مسائل جوهرية: مستقبل روسيا، طبيعة النظام السياسي المقبل، مسألة الأرض والمسألة القومية. واتفقت الآراء حول ضرورة النظام الجمهوري والديمقراطي، بينما اختلفت حول المسائل الأخرى. وأدى هذا الخلاف إلى قطيعة في المواقف. أما بالنسبة لزكي وليدوف فقد تركزت هذه المسائل حول قضية الأرض، التي لم تعد بالنسبة له قضية اجتماعية واقتصادية، بقدر ما هي قضية قومية. ووضع ذلك في فكرته عن ضرورة تأميم الأرض وتسليمها لشعوبها.

لم تكن هذه الفكرة حصيلة تكتيكية، بقدر ما كانت خلاصة ما تراكم في تاريخ مشكلة الأرض البشكيرية. إذ جرى ضم بشكيريا بالقوة إلى الدولة الروسية شكليا منذ القرن السادس عشر. ولم يجر إخضاعها التام إلا بعد صراعات دموية استمرت قرونا عديدة، تحولت بشكيريا خلالها إلى "درع" واق أمام تغلغل الروس في تركستان. ولما لم تستطع الدولة الروسية آنذاك اخضاعها نهائيا بالقوة لجأت إلى إعلانها "محافظة عسكرية" موحدة. وبهذا خطت الدولة الروسية خطوة جديدة في اتجاه "الاعتراف الضمني" ببشكيريا وفي نفس الوقت تحويل امكانيات لبشكير العسكرية إلى جزء من قواتها "الأمامية". ومنذ ذلك الوقت اخذ البشكيري يولد ويموت عسكريا. واستمرت هذه الحالة حتى ستينات القرن التاسع عشر، عندما ألغيت القنانة رسميا في روسيا. وبعدها بدأت عملية "سرقة الأرض" . فكون البشكير عساكر جعل أراضيهم عرضة للنهب السريع. وليس مصادفة أن توضع مسألة حدود بشكيريا في أولى القضايا التي ناقشها المؤتمر البشكيري الأول في مدينة

اوفا بتاريخ ١٩١٧/٧/١٩م. لان التاريخ الروسي الذي تمخض في غضون اشهر عن ثورتين كبيرتين، ساهم أيضا في خلق شخصياته السياسية التي لم تظهر من فراغ. فقد ساهم زكي وليدوف مساهمة فعالة في صياغة البرنامج الوطني، وعمل جاهدا على توحيد القوى الوطنية. وبهذا يكون قد مثل صوت الضمير الوطني. فهو لم يكن قوميا متطرفا، لان معرفته العميقة بالتاريخ ساعدته على إيجاد الصلات الطبيعية الممكنة مع ممثلي القوميات الأخرى. إضافة إلى واقعيته في السياسة. إذ ارتبط نشاطه بشخصيات كبيرة معاصرة له مثل مصطفى جاكايف، وجعفر احمد، وسلطان علييف، الذين أنجزوا كل بطريقته الخاصة نفس المهمات العملية.

غير أن شخصية زكي وليدوف مثلت الظاهرة التي تحول فيها الميثاق الوطني للحركة الاجتماعية والقومية من أيدي السياسيين المحترفين إلى أيدي المفكرين المحترفين. فإذا كانت ثورة شباط قد وضعت حدا لانهماكه العلمي، بإدخاله دهاليز السياسة، فان الثورة البلشفية أيقظت فيه وحدة العلماني . السياسي والوطني. الوجداني. وتجلى ذلك بوضوح في محاولته تجميع القوى من اجل إعلان الحكم الذاتي المستقل لبشكيريا في ١٩١٧ /١١/١٥. فكانت تلك التجربة الأولى في تاريخ روسيا والسلطة السوفيتية. كان برنامجه السياسي الأول بسيطا وواضحا: بشكيريا يقودها البشكير، إيقاف سرقة الأرض، حكم ديمقراطي برلماني. وفيما بين إعلان الاستقلال السياسي وتطبيقه العملي توزعت نضالاته وشخصيته السياسية. فقد كان إعلان الحكم المستقل فعلا سياسيا استجاب لمطالب الشعب، ولكنه واجه في نفسه الوقت صعوبات املتها مواقف وتوازن القوى المعارضة والمؤيدة. كما عارض اتباع الجامعة

الإسلامية والجامعة التركية ، الذين وجدوا في كل حركة "انفصالية" خيانة للمبادئ الكبرى (الإسلامية والتركية) بينما وضع هو بالضد منهما فكرة الاستقلالية الديمقراطية. وفي الوقت الذي تجاوبت بعض طروحاته مع سياسة البلاشفة وشعاراتهم المعلنة، أدى الخلاف معهم لاحقا إلى مواجهات حادة. فالبلاشفة رفعوا شعارات حية وسليمة حول الحرية والاستقلال والحكم الذاتي وتقرير المصير، إلا أن انها ظلت، كما برهن التاريخ السوفيتي اللاحق، شكلية في كثير من جوانبها. ولم يكن ذلك معزولا عن حصر هذه الشعارات بمصالح "الكادحين" فقط، وتقديم العامل الطبقي والاممي على الوطني والقومي في ظروف لم تتكامل بها هذه الشعوب قوميا.

إضافة الى ذلك فان نشاط زكي وليدوف جرى في واقع تداخلت فيه القوى القيصرية المتحللة(والباقية والفاعلة في شتات الواقع الروسي المترامي الأطراف)، والبلشفية الحاكمة (والتي لم تن قد تحكمت بالأمر كليا) والحركات الوطنية والقومية العديدة (الضعيفة في إمكانياتها القوية في آمالها).

ارتبط تعقيد الخلفية السياسية لنشاطه في بداية الأمر، بواقع تجزئة بشكيريا سياسيا واداريا. فقد أدمجت أراضي وطنه الأم في محافظات اورنبورغ واوفا ويكاتيرينبورغ (سفيردلوفسك المعاصرة). وأعلنت استقلالها في وقت لم تنتصر فيه القوى البلشفية بعد في كل هذه المحافظات. مما جعل وحدتها السياسية عرضة للتبدل. فقد أراد "البيض" وحدة روسيا "البيضاء" وأراد "الحمر" وحدة روسيا "الحمراء". وبغض النظر عن حوافزهما المتباينة إلا انهما التقيا في النقطة التي كان ينبغي البحث فيها عن مخرج بالنسبة لممثلي الشعوب غير

الروسية. لهذا عقدّت دراما الصراع بين "البيض" و"الحمر" مواقف ممثلي هذه الشعوب إلى درجة كبيرة وتحولت قضية "الشعوب الصغيرة" إلى لعبة بين أصابع القوى المتصارعة الكبرى. فقد سجن البلاشفة زعماء السلطة البشكيرية في كانون الثاني ١٩١٨م، بينما حررهم "البيض" في نيسان من العام نفسه. وكان من الصعب على زكي وليدوف، باعتباره رئيسا للجمهورية، "العمل الإرادي" المستقل كليا في ظل ظروف كهذه، فان استقلاليته الفكرية . السياسية دفعته صوب الاتجاه الأكثر أمنا، أي البحث عن الواقعية في الممارسة. إذ كان من الصعب عليه السير إلى جانب المعارضين المطلقين للسلطة السوفيتية والبلاشفة لاعتبارات سياسية وديمقراطية، كما انه لم يستطع الثقة بهم ثقة مطلقة، لاعتبارات سياسية وديمقراطية أيضا، انه سعى لتجسيد مبدأ سيادة الوطن واستقلاله. لهذا نفهم سر موقفه المعارض لأخذ الثأر من البلاشفة الذين كانوا قد سجنوه قبل اشهر، مما جعل معارضيه من كتلة اليمين تتهمه بالتواطؤ مع البلاشفة. بينما سعى هو في الواقع إلى إلا تتحول بشكيريا إلى حلبة للصراعات السياسية "الخارجية". لقد أدرك "سر الوسيلة" في تكتيكات القوى المتصارعة من اجل السلطة. وجعله هذا الإدراك في بداية الأمر يميل الى البلاشفة، بفعل معرفته (وهو الضليع بمعرفة التاريخ القيصري وسياسته تجاه الشعوب التركية الإسلامية)، بان انتصار القوى المعارضة للبلاشفة لا يعطي لبشكيريا اية ضمانة جدية في الاستقلال. وجعله ذلك يبحث عن صلة جديدة بالسلطة السوفيتية. ولم يكن ذلك حصيلة ضرورية لواقع القوى الصغيرة في بحثها عن "حلفاء" أقوى، بسبب الهيمنة الخفية للعقلانية والواقعية السياسية التي تفرض نفسها في حالات الأزمات الشديدة. وانه لم يتصرف هنا كماكر

سياسي، ولم يحبذ "الألعاب القذرة"، بل أدرك الخط الفعلي بين الحق والباطل، الإمكانية والفعل، الحياة والموت. ولم يكن وحيدا في توصله إلى هذه النتيجة. فقد انضم إلى هذه "الديناميكية السياسية " الباحثة عن حلفاء من بين حركات "الأطراف". وليس مصادفة أن يتفق مع ممثلي الكازاخ (حركة آلاش أردي) للانضمام إلى جانب السلطة السوفيتية، في وقت كان فيه الجيش الأبيض على قدر كبير من القوة والانضباط. واستجابت هذه المواقف لمرامي البلاشفة، الذين أدركوا واستوعبوا "مرارة" التكتيك السياسي القائل بأنه إذا كان من الصعب كسب القوى "المتذبذبة" المعارضة إلى جانبك، فلا بأس على الأقل، من تحييد انتقالهم الى جانب الأعداء أو المعارضة. لهذا اصبح من الممكن انتقال القوى البشكيرية (العسكرية والسياسية)إلى جانب الجيش الأحمر في ١٨/٢/ ١٩١٩. وبعد شهر من هذا التاريخ (١٩/٣/ ١٩١٩) جرى توقيع الاتفاق الرسمي بين جمهورية روسيا السوفيتية والجمهورية البشكيرية اعترفت روسيا بموجبه بكيان بشكيريا الوطني والسياسي المستقل.

بهذا اصبح زكي وليدوف في تاريخ البشكير الممثل الاول لنهوضهم السياسي والقومي المستقل. مما ألقى على عاتقه عبء المهمة "التاريخية" التي عادة ما تناط بشخصيات من هذا الطراز.غير أن "مجده" السياسي، كان أيضا مقدمة لعملية معقدة طويلة رافقت صيرورة الدولة السوفيتية ومؤسساتها الجديدة. فالبلاشفة استلهموا أيضا تقاليد " الروح القيصري". ولم يؤد " نفيهم الشامل للماضي إلا إلى نتائج لم تختلف في اغلب عناصرها عما هو مميز للسيطرة القديمة. فبلشفة وسفيتة المؤسسات الرسمية وغير الرسمية وضعها في مواجهة صدامية مع البراعم الناضجة للتشكيلات القومية.السياسية الجديدة.

وإذا كان زكي وليدوف، باعتباره رئيسا للجمهورية، قادرا على تقديم تنازلات أمام البلاشفة بسبب ظروف الحرب الأهلية، على أمل الحصول على مكاسب مقابلها في وقت لاحق، فان آماله اصطدمت بالنتائج التي بدأت تتراءى له بوضوح متزايد: اضمحلال السلطة الفعلية للجمهورية الفتية وتحولها إلى سلطة باهتة اللون. واتخذت هذه العملية مراحل متداخلة ثلاثا: عرقلة مؤسسات الدولة الجديدة، تعطيلها الفعلي، واخيرا محاربتها وتصفيتها النهائية. ولم يكن ذلك نتاجا للتكتيك البلشفي فقط، بل ونتيجة "للنية البروليتارية" وأيديولوجيتها الصارمة، التي وجدت في الحركات الاستقلالية والقومية تعبيرا عن "التطرف الانعزالي" والنزعة الانفصالية". وليس مصادفة أن تجد السلطة السوفيتية على سبيل المثال في نشاط حكومة زكي وليدوف الرامية إلى إقامة وتعميق الصلات المستقلة مع التشكيلات القومية . الحكومية (الإسلامية خصوصا) نوعا من "الخطط" الرامية "للانفصال عن روسيا". وفي نفس الوقت لم تنجح محاولات زكي وليدوف في تخطي الصعوبات الجديدة، ولم يثمر حتى لقاؤه بلينين عام ١٩٢٠م . ومنذ ذلك الوقت اخذ يتعرض لمضايقات وإهانات اضطرته في اذار ١٩٢٠م ، بعد اتفاق مع أعضاء حكومته، للاستقالة والهروب عبر الغابات إلى الخارج من اجل الاشتراك في حركة المناهضة الجديدة للسلطة السوفيتية. إذ هرب من موسكو إلى تركستان دون المرور بوطنه، لينظم من جديد الى القوى المعارضة.

خريف عام ١٩٢٠ وصل تركستان ، التي كانت آنذاك القطاع الأضخم من آسيا الوسطى، إلى جانب خانات خوى (خوارزم) وإمارة بخارى، والتي احتلها الروس كليا في ٦٠ . ٧٠ القرن الماضي. ووضعه دخوله إلى تركستان من

جديد أمام دوامة "الجهل السياسي" و"السذاجة الواقعية" لممثلي الحركات السياسية (بما في ذلك الإسلامية) وخصوصا ممثلي الحركة الجديدية. فقد كان هولاء (أصحابه القدامى) في حمى الدفاع عن السلطة السوفيتية، وهم الذين شاركهم أعمال المؤتمر الثاني للكومنترن في عام ١٩١٩. وإذا كان هو قد أدرك حقيقة البلاشفة في هذا المجال عندما رفضوا الموافقة على تشكيل الحزب اليساري الاشتراكي الإسلامي، وكذلك في مجرى تجربته السياسية عندما كان في رئاسة الحكومة البشكيرية، فان أصدقاءه القدامى ما زالوا سكرى الثورة.

فقد استغل البلاشفة شخصيات الحركة الجديدية لإسقاط خانات خوى (خوارزم) عام ١٩٢٠، ومهدوا لمجيء بلوان نياز يوسف إلى رئاسة الدولة، وفيما بعد لتدمير إمارة بخارى والمجيء برئيسها الجديدي (من ممثلي الحركة الجديدية) فيض الله خواجه. لقد أدرك زكي وليدوف سياسة البلاشفة على مثال تجربته الشخصية. وحاول جهد الإمكان إقناع رفاقه القدماء رؤساء الحكومات الجدد بالخطر الكامن في تكتيك البلاشفة حول "الصراع الطبقي" الذي كان يستهدف أضعاف القوى المعارضة كلها من اجل أن تكون لقمة سائغة أمام "الهجوم البروليتاري" اللاحق. لقد حاول إقناعهم استنادا الى تجربته السياسية، باعتباره رجلا متمرسا في العيش بين "البيض" و"الحمر". وكان من الصعب عليه الاتفاق مع ممثلي الحركة الجديدية، رغم دفاعهم عنه. ودفعته هذه الحالة للبحث عن "حلفاء" جدد عثر عليهم في الحركة البصماجية.

من الصعب القول بان اختياره الجديد سذاجة سياسية أو مغامرة يائسة جعلته يبحث عن "أشقاء" جدد بين "العصابات" و"القتلة" و"الحثالات". لقد

اضطر بفعل الدوافع السياسة نفسها للبحث عن الإمكانيات المتاحة. وبغض النظر عن احتقاره للكثير من مكونات الحركة البصماجية، الا انه وجد فيها قوة قادرة في حال توفر قادة نزيهين على أن تعطي ثمرها. الأمر الذي يفسر دخوله في هيئة أركان "دماغها" السياسي والتنظيمي، التي ترأسها آنذاك أنور باشا (نهاية عام ١٩٢١). ومع هزيمة أنور باشا العسكرية أدرك نهاية الوجود السياسي للحركة. وجعله ذلك يبحث عن مخرج آخر وجده في الخروج من"حمام الدم" الثوري. لقد توصل إلى إدراك الحقيقة القائلة بان الحرب الأهلية لا يمكنها أن توصل إلى نتيجة سليمة؛ وان الحرب الأهلية لا تؤدي إلا إلى تعطيل وفقدان القيم البسيطة والحقيقية كالضمير والحق وما شابه ذلك؛ وأنها تشوه المفاهيم والقيم؛ وان المسيطر فيها ليس المبادئ والعدالة بل المكر والاغتصاب، لان الجميع يشتركون في سرقة "المسروق" من اجل إعادة "توزيعه"؛ وان القادة عادة ما يتحولون فيها إلى أمراء وخانات جدد.

عندها ترك هذه اللعبة، إلا أن البحث عن أسلوب جديد للصراع القادم ظل ساريا في أعماقه. فبعدما غادر تركستان إلى أفغانستان ثم إلى إيران فان حياته الجديدة لم تبخل عليه "بهدية" التاريخ القديم. إذ عثر في مدينة مشهد على مخطوطات (رسالة أبي دلف) و(رحلة ابن فضلان) ومخطوط (ابن الفقيه الهمداني).

لقد "رفضه" عالم السياسة، وأهمله تاريخ وطنه، إلا انه وقع من جديد في أحضان البحث العلمي التاريخي حيث ذاق لذة العلم ومرارة الغربة. أما استقراره النهائي في تركيا فلم يعن انعزاله التام عن السياسة. فهو لم يشاطر آراء

وسياسة كمال اتاتورك، كما لم تكن علاقته بالقوى المعارضة لاتاتورك (الإسلامية) جيدة لأنهم لم "يغفروا" له ما كانوا يعدّونه في سياسته السابقة تحطيما "للوحدة الإسلامية". أما في الواقع فانه كان يجتهد ضمن رؤية خاصة مستقلة تجلت أيضا في مواقفه أثناء الحرب العالمية الثانية. فقد وقف إلى جانب تركيا وألمانيا ولكن ليس لاعتبارات أيديولوجية أو قناعات ضمنية بالفاشية. فهو يشبه هنا بعض ممثلي الحركات القومية العربية والإسلامية في تلك الفترة. وهذا ما يفسر المضايقات والاتهامات التي وجهت له في تركيا بما في ذلك محاكمته وسجنه. وبعد الإفراج عنه في عام ١٩٤٧ عاد من جديد الى دراساته العلمية. حيث قضى البقية الباقية من حياته بالبحث والدراسة والتنقيب. فقد نشر وحقق وكتب باللغات التترية والتركية والروسية والألمانية والإنجليزية والعربية. ولعل كتبه "الوجيز في تاريخ الترك والتتر" (١٩١٤) و"اثنوغرافيا أذربيجان ١٩٢٧" و"الجغرافيا السياسية لأذربيجان" (١٩٣٠) و"المغول وجنكيزخان والأتراك" ١٩٤١ و"تاريخ تركستان"(١٩٤٢) و"مقدمة في تاريخ الاجتماع التركي" (١٩٤٦) و"أصول التاريخ" (١٩٥٠) و"الأتراك . تركستان" (١٩٦٠) وتحقيقه ونشره للمؤلفات العربية مثل "رحلة ابن فضلان" (١٩٣٩) و"صفة المعمورة" للبيروني (١٩٤١) و"مقدمة الأدب للزمخشري" (١٩٥١) وغيرها من الاعمال لشاهد على اهتماماته الواسعة وفضله العلمي.

لقد شاطر زكي وليدوف تجربة القرن العشرين في انعطافاته الكبرى، وكان في أعماله ومواقفه نموذجا للاجتهاد المخلص للحقيقة ومصالح الشعوب الإسلامية وثقافتها. وكان شان كل اجتهاد عرضة للصواب والخطأ.

الفصل الثالث

أعلام النضوج العلمي للإسلاميات والاستعراب الروس

كريمسكي اغافانغل يوخيموفتش (١٨٧١- ١٩٢١)

ينحدر كريمسكي من حيث أصوله الأولية من التتر، الذين انتقلوا للعيش في القرن السابع عشر في بيلوروسيا. واعتنق اسلافه النصرانية واستقروا فيها. وقد كانت أمه من أصول ليتوانية بولندية. من هنا قول كريميسكي عن إنه بيلورسي بالولادة، روسي بالتربية وبولندي من حيث الامومة. وتعكس حياته ومساره العلمي وخاتمة حياته دراما المسار التاريخي السياسي والعلمي لروسيا قبل وبعد الثورة. فبغض النظر عن دوره ومكانته العلمية وأثره الكبير بل التأسيسي بالنسبة لعلوم الاستشراق والاستعراب والدراسات الإسلامية وأثر جهوده التنظيمية بالنسبة لهذه العلوم، جرى اتهامه عام ١٩٢٠ بالنزعة القومية مع ما ترتب عليه من إبعاده عن الحياة العلمية الأكاديمية. وأعيد الاعتبار له عام ١٩٣٦ . حيث جرى اعادته للعمل العلمي وسمح له بالإشراف على الرسائل العلمية لطلبة الدراسات العليا. غير أن ذلك لم يشفع له بصورة نهائية وتامة. ومن جديد، وهو في عمر السبعين عاما وحصوله على وسام "الراية الحمراء للعمل" جرى اتهامه بالعمل لصالح الحركات القومية الاوكراينية ومن ثم سجنه عام ١٩٤٢ حيث توفي في مستشفى السجن نفسه.

اهتم كريمسكي بدراسة اللغات الشرقية منذ وقت مبكر. وتعمق اهتمامه بالشرق بصورة كاملة وكلية عندما أخذ اهتمامه يتوسع ويتعمق بهذا المجال، وبالأخص بعد دخوله إلى معهد لازاريف للغات الشرقية في موسكو. وقبل ذلك انهى بين اعوام ١٨٨٩-١٨٩٢ دراسته في قسم اللغات السلافية الروسية في كلية اللغات التابعة لجامعة موسكو. وفي عام ١٨٩٦ جرت مناقشة عمله

عن (ترجمة وتفسير رسالة الفارابي: المسائل الاساسية للفلسفة). وبأثرها جرى ترشيحه لكي يكون استاذا للغة العربية. وبعدها جرى ارساله الى لبنان حيث مكث فيه سنتان. وقد أثرت فيه هذه الرحلة تأثيرا كبيرا وطبعت لحد ما دراساته وموقفه اللاحقة من التاريخ العربي والإسلامي. فقد ارسل من لبنان الكثير من المقالات والأبحاث للصحف الروسية عن المشرق العربي. واستفاد كثيرا من رحلته للمشرق العربي في كتاباته ومحاضراته عن العرب واللغة العربية والتراث الشعبي العربي والأدب العربي. فقد اخذ بإلقاء محاضراته في معهد لازاريف للدراسات الشرقية (معهد الاستشراق لاحقا) منذ عام ١٨٩٨ حتى عام ١٩١٨. وكان المعروف عنه محبته العلمية والتربوية لتلامذته، بحيث كان يشركهم معه في الكتابة والإبداع. ومن بين تلامذته الكبار تجدر الاشارة إلى بارانوف (مؤلف قاموس اللغة العربية – الروسية)، غوردليفسكي، وميلير، ومينورسكي وكثير غيرهم ممن أرسى أسس الاستعراب والدراسات الإسلامية العلمية في المرحلة السوفيتية. بحيث قيل عنه بأن أثره تحقق في إرساء أسس الدراسات العربية في روسيا والاتحاد السوفيتي.

بدأ كريمسكي بنشاطه العلمي مبكرا سواء بالترجمة أو التأليف. فقد قام بترجمات أدبية عن عنترة بن شداد عام ١٨٩٠-١٩٨١. كما ترجم من الفارسية اشعار سعدي عام ١٨٩٤. وقد كان هذا العمل اقرب إلى التلخيص منه إلى ترجمة الشعر الكامل. كما قام عام ١٨٩٥ بترجمة اشعار الفردوسي. وترجم أيضا الكثير من الأعمال الأدبية عن العربية للروسية مثل اشعار عنترة بن شداد والمعري. ومن الفارسية ترجم شعر عبد الرحمن جامي، وسعدي، وعمر

خيام، وحافظ الشيرازي. وكذلك من التركية شعر مهري خاتون وآخرين، والأذري نظامي.

إلا أن الأثر العلمي والانجاز الفكري النظري والتطبيقي الكبير لكريمسكي ظهر وتحقق في اتجاهين ومستويين أساسيين، الأول وهو أعماله العلمية الخاصة، والثاني في تنظيمه العلمي للأبحاث والدراسات العلمية في مجال الاستعراب والدراسات الاسلامية.

ومن بين أهم أعماله العلمية والفكرية من حيث تسلسلها الزمني هي كل من (موجز عن تاريخ وتطور التصوف) الذي كتبه عام ١٨٩٥، وكتاب (شاه نامه) ١٨٩٦، و(الإسلام ومستقبله) ١٨٩٩ والتي كشف فيها عن مقدرة علمية عميقة وكبيرة بهذا الصدد. ثم كتابه (محاضرات حول القرآن) عام١٩٠٢، ثم كتاب (الأدب العربي. مختارات ونماذج) عام ١٩١١. وكتاب (اللغات السامية الجنوبية واللغة العربية) الذي صدر عام ١٩١٢، وأخيرا كتابه عن (تاريخ الادب العربي الحديث. القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين).

أما تنظيمه العلمي للأبحاث والدراسات العلمية في مجال الاستعراب والدراسات الإسلامية فقد تحقق بصورة كبيرة ومتميزة في سلسلة الأبحاث الأوربية والروسية التي جمعها وحققها وعلق عليها وكتب مقدماتها. وهي الأعمال التي أطلق عليها عنوان (سلسلة أعمال حول الاستشراق). وهي سلسلة الأعمال العلمية والتاريخية المتعلقة بقضايا الاستعراب والدراسات الإسلامية العامة والخاصة من فارسية وتركية وغيرها.

لقد حرر كريمسكي هذه السلسلة التي احتوت على "ثلاثيات" كبيرة تناولت تاريخ الإسلام، وبلاد فارس، والأدب العربي والفارسي، واللغات السامية. وضمنها كان كتاب (تاريخ الإسلام) بثلاثة اجزاء صدر عام ١٩٠٣-١٩٠٤. وكتاب (تاريخ فارس، وآدابها، والدروشة الصوفية) وصدر أيضا في ثلاث مجلدات في اعوام ١٩٠٣-١٩٠٦. ومن ثم كتاب (اللغات والشعوب السامية) في ثلاثة مجلدات صدرت في اعوام ١٩١٠-١٩١٢. وأخيرا كتاب (تاريخ الأدب العربي الروحي والدنيوي) الذي صدر في ثلاث مجلدات أيضا عام ١٩١١-١٩١٣.

إن المأثرة العلمية الأساسية لكريمسكي تقوم في دوره الكبير والتأسيسي بالنسبة لتعميق وتوسيع الدراسات العلمية والتاريخية العميقة في قضايا الإسلاميات والاستعراب واللغات الشرقية. فقد نشر كريمسكي ما يقارب ١٥٠٠ عمل بمختلف الاحجام والمستويات والجوانب. كما ترجمت لاحقا الكثير من أعماله التي وضعها حول مختلف قضايا وجوانب الاستعراب والدراسات الفارسية والتركية والساميات.

لقد كان كريمسكي شخصية كبيرة متنوعة الاهتمام. ومن ناحية تأسيسه العلمي والمنهجي لم يخرج في الاطار العام عما كان سائدا آنذاك من تأثير شبه حاسم للمناهج والشخصيات الأوربية الكبيرة للاستشراق والاستعراب مثل دوزي وجولدتسيهر وأمثالهم. غير انه، شأن كل عملية تطور علمية وشخصية، عادة ما يتحدد اتجاهها ومحتواها بالكفاءة الشخصية والقدرة على الإبداع المستقل وإشكاليات الوجود التاريخي التي يعايشها أو يعيش ضمنها. ومن الممكن رؤية ذلك على مثال الاهتمام بالجانب القومي والعرقي في

الإسلام سواء فما يتعلق بمختلف جوانب الحياة الثقافية أو فيما يخص نشوء الحركات الفكرية والسياسية.

ولم تكن هذه الظاهرة والحالة، بما في ذلك بالنسبة لكريمسكي، حالة شاذة. فالوعي الروسي ومختلف مدارسه ومناهجه العلمية كان وثيق الارتباط بالثقافة الأوربية. لكن الفضيلة العلمية والمنهجية لكريمسكي في مجال الدراسات الإسلامية والعربية والفارسية والتركية كانت تجري من خلال تذليل هذه المكونات وأثرها في العقائد والقيم والمفاهيم، لاسيما وأن الثقافة الروسية آنذاك كانت في اغلبها أما تقليد أو استلهام للتجارب الأوربية بما في ذلك في مجال الدراسات الإسلامية والعربية. إنها كانت، رغم صيغتها المتطورة انذاك لا تخلو منة الاستلاب المعرفي والمنهجي والثقافي. اضافة لذلك أن العالم العربي كان بعيدا ومعزولا نسبيا عن روسيا. وهو شبه مجهول لروسيا رغم انه بؤرة العالم الإسلامي وكيانه التاريخي والثقافي. كل ذلك وجد انعكاسه في التحليل والتقييم. غير أن مأثرة كريمسكي هنا تقوم في تذليله لأغلب هذه المكونات. ونرى ذلك في الكثير من نظراته المتفحصة والتاريخية والواقعية والنوعية للشرق الإسلامي سواء بمعايير المراحل التاريخية أو الاختصاصات أو القوميات إضافة إلى العام والمشترك بينها. ومن ثم فان تطوره الذاتي قد هذب وشذب الكثير من مواقفه وتقييمه للقضايا التي تناولها. فقد كان موقفه من القرآن في البداية ليس دقيقا وضيقا. فقد اعتبره ثقيل العبارة ومليء بالحشو ويخلو من مسحة الجمال مقارنة بالعهد القديم والجديد. مع انهما بالنسبة للذوق العربي نموذج للركاكة وانعدام الذوق الفني والجمالي. لكنه استبدل مواقفه الأولية المبنية في أغلبها على معارف أولية وبسيطة، بمواقف أخرى تماما بعد

عيشه بين العرب والاستماع إلى التجويد والصلاة وغيرها، ودراسة حياة محمد والتعمق فيها. حينذاك أخت آراءه بالتغير والتبدل. حينذاك بدأ يدرك الأمور بشكل آخر. وفي نهاية المطاف توصل إلى الاعتراف، بأن مشاعر المستعرب تصبح أقرب فأقرب من مشاعر المسلم المؤمن. وفي نهاية المطاف اوصلته دراساته بمختلف جوانب الإسلام إلى القول، بأنه كدين كان يسعى للإصلاح الأخلاقي والروحي. كما انه أقرّ بأن أصالة الإسلام لا تستحق الجدل والبحث، باعتبارها امرا مفروغ منه، على عكس ما كان سائدا في الدراسات الأوربية وجزئيا في الروسية أيضا.

وفيما لو اهملنا مختلف جوانب التاريخ والثقافة الإسلامية وآدابها التي تناولها في بحوثه وكتبه العديدة، فإن اهتمامه بالتصوف الإسلامي يمثل احدى الدرجات التأسيسية في علم الاستعراب والدراسات الإسلامية الروسية. فهو من بين أوائل المستشرقين والمستعربين الروس الذين تناولوا ظاهرة التصوف بالبحث التاريخي والفكري والعلمي. ووضع ذلك في دراسته الواسعة عنه ونشره تحت عنوان (تاريخ التصوف وتطوره حتى القرن الثالث الهجري). وفيه نعثر على ما اراد كريمسكي تبيان ما اسماه بالصورة العامة أو الخارطة التي تكشف عن قوة التصوف في العالم الإسلامي، وكذلك الكشف عن أثره في السياسة واللاهوت والفلسفة والعلوم والفنون والأدب. من هنا مهمة تبيان الفرق بين التصورات التقليدية عن التصوف وحقيقته التاريخية. ومن ثم طرح الاسئلة المتعلقة بزمن وكيفية نشوءه. وقدم كريمسكي هذه المهمة من خلال تتبع مراحل التطور الصوفي في مجرى القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وذلك لأنها تمثلت ومثلت المراحل الكبرى والنوعية في تطور التصوف، التي أدرجها

كريمسكي ضمن مفاهيم الزهد، والتصوف، والحلولية. وهي فكرة ليست جديدة ضمن سياق الاستنتاج الذي توصل له الاستعراب الأوربي ودراساته الإسلامية إلا أن ما يميز موقف كريمسكي هنا تحديده الدقيق بين مفهوم وفكرة الزهد والتصوف بوصفهما درجات في تطور التصوف نفسه. ومن ثم طابق الزهد مع المرحلة الأولية أو العملية الأخلاقية للتصوف بينما الثانية هي التي تمثلت حقيقة التصوف، أي المستوى النظري. بينما شكلت الحلولية ذروة هذا التطور. وبغض النظر عن عدم دقة هذا الموقف والتقييم إلا انه كان يحتوي على بذرة عقلية قوية يقوم فحواها في النظر إلى ذروة التصوف، باعتبارها عملية أو تجربة دينية روحية مهمتها الاندماج بالله والحلول فيه.

وقد حدد هذا بدوره، من وجهة نظر كريمسكي، السؤال النظري المهم المتعلق بأصل التصوف وعما إذا كان التصوف فكرة وممارسة إسلامية أو عربية وبالأخص في مرحلته الأولى في القرن الأول الهجري. وفي معرض اجابته على هذا السؤال انطلق كريمسكي من أن للتصوف جذوره العربية الإسلامية. فقد كان الزهد موجودا في الجزيرة العربية قبل الإسلام. كما نعثر في القرآن على نزعة تشاؤمية أو بعض عناصر التشاؤم من الوجود. الأمر الذي حدد بدوره إمكانية التوجه صوب الزهد. اذ نعثر على اولى النماذج بهذا الصدد عند من اطلق علهم وصف "أهل الصّفة" من فقراء المهاجرين مثل أويس القرني وأمثاله. وتطورت ظاهرة الزهد لاحقا إلى أن بلغت ذروتها الأولية في شخصية ومدرسة الحسن البصري.

لقد ارتبط الزهد والتصوف بشخصية العربي كما يقول كريمسكي. فالتناقض الداخلي للتصوف والخوف من الله يجتمعان في شخصية العربي

وطبيعته. وبغض النظر عما في هذه الفكرة من توليف مصطنع، إلا أن مضمونها يشير إلى جانب واقعي وتاريخي يقوم في أن من الضروري البحث عن أصل الزهد والتصوف في الشخصية العربية وتأسيسها الإسلامي. غير أن السؤال الأعمق يقوم في الكشف عن الإمكانية الداخلية أو الذاتية لظهور التصوف في البيئة العربية. والإجابة على هذا السؤال ترتبط بما اسماه كريمسكي بالتأثير الغربي على الإسلام وثقافته، ويقصد بالتيار الغربي تقاليد الرهبنة النصرانية والتيار الغنوصي والأفلاطونية المحدثة في القرن الثاني الهجري. ولاحقا جرى استكماله بما يدعوه كريمسكي بالتأثير الشرقي الفارسي الهندي الذي لازم هذه الظاهرة في القرن الثالث الهجري.

ففي المرحلة العباسية أخذت بالانتشار والسيادة الثقافة الفارسية القديمة، وبالتالي، تأثير الدين الفارسي السابق عل الدين الإسلامي. كما تجدر في الوقت نفسه الإشارة إلى أن هذا التأثير كان من حيث الجوهر هنديا أكثر منه فارسيا، لاسيما وأن العلاقة بين الاثنين تتسم بالعمق ولها أبعادها التاريخية العريقة، كما يقول كريمسكي. فانتصار الإسلام وفرض نظامه بالقوة واعتناق اهل فارس له لا يعني ضمور وتلاشي الديانات والأفكار الهندية الفارسية القديمة. بل نرى إعادة ظهورها ونموها عبر التشيع وبالأخص في المناطق الشمالية والشمالية الشرقية من إيران، أي في تلك المناطق التي نرى فيها انتشار "التصوف العربي" بعد انتقاله من سوريا اليها بمساعدة ابن ابي الخير.

كل ذلك يشير إلى الذروة التي بلغها التصوف في القرن الثالث الهجري، بحيث أصبح قرن الصعود والتأثير الهائل للتصوف. وأخذ بدعمه كل شيء. كما أن الانتماء إليه أخذ بالانتشار وأستثار الرغبات الكثيرة والمتنوعة

"للدخول" إليه بحيث تحول إلى كمية يصعب فرز مكوناتها، كما لو أنه تجمع فوضوي للأفكار. لكن التصوف مع ذلك استطاع في نهاية القرن الثالث الهجري تحديد نفسه وفرز ما فيه إلى تيارين أساسين هما كل من التيار الغربي (العربي) والشرقي(الفارسي). وقد أثر هذا الاستنتاج وما يزال لحد الآن على عقول الكثيرين ممن درسوا التصوف وطرقه (مدارسه) المتنوعة. ومع أنها فكرة ليست دقيقة لكنها تعكس المراحل الأولية الجدية في البحث المتعمق بتطور التصوف وحقيقته ومدارسه.

إن هذا الاستعراض المكثف عن حياة وشخصية كريمسكي العلمية ونهايتها الحزينة يكشف عن أهميته وقيمته وأثره بالنسبة لدراسة التاريخ والتراث الإسلامي والاستعراب. بحيث يمكننا النظر إليه باعتباره أحد المؤسسين للدراسات الإسلامية والاستعراب العلمي الحديث في روسيا.

*****

بارتولد، فاسيلي فلاديميروفتش (١٨٦٩-١٩٣٠)

أحد أشهر وأكبر المتخصصين الروس بشئون العالم الإسلامي(تركستان أو اسيا الوسطى) والثقافة الاسلامية. لعب دورا كبيرا في الاستشراق والاستعراب والدراسات الاسلامية في روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتي. إذ ساهم في إرساء تقاليد المنهج العلمي التجريبي، والبحث الدقيق في المصادر الأصلية من اجل دراسة التاريخ والفكر والثقافة، وكذلك استعمال ابحاث التنقيب المباشر.

ولد فاسيلي فلاديميروفيتش بارتولد عام ١٨٦٩ في عائلة ثرية تعمل في مجال المال والبورصة. وترجع عالته إلى أصول المانية. انهى دراسته الأولية عام ١٨٨٧ في مدينة سانت بطرسبورغ. ثم دخل جامعة سانت بطرسبورغ ودرس في كلية اللغات الشرقية. تخرج من الجامعة عام ١٨٩١. وقد ساعدته الحالة المادية للعائلة على السفر والدراسة في الخارج. وفي عام ١٨٩٩ نشر كتاب ستانلي لان بول (السلالات الإسلامية) الذي ترجمه بارتولد نفسه بعد ادخال عدد لا يستهان به من التدقيقات والتصويبات والشروح عليه. وقد تأثر بارتولد قبل ان تتكامل شخصيته العلمية الفردية بكتابات المستشرقين الروس الكبار مثل فيسيلوفسكي والمستعرب روزن والمتخصص بالشؤون التركية رادلوف والمتخصص بالتراث الفارسي جوكوفسكي، أي تلك الكوكبة الروسية العلمية للمستشرقين والمستعربين والمتخصصين بالدراسات الإسلامية التي ارست قبله مقدمات الرؤية والمناهج العلمية فيما سيعى للتخصص فيه.

اما بالنسبة لمساره العلمي فقد بدأ عام ١٩٠٠ بالدفاع عن رسالته (تركستان في عهد الغزو المغولي) وحصل بأثرها على درجة الدكتوراه في تاريخ الشرق. بعدها اخذ بالتدريس في جامعة سانت بطرسبورغ عام ١٨٩٢. وكان يقوم سنويا برحلات إلى بلدان الشرق. وتدرج في مرتب التدريس إلى أن حصل على لقب بروفيسور عام ١٩٠٦. ثم أصبح سكرتير اللجنة الروسية التي أنشئت في عام ١٩٠٣ لدراسة منطقة آسيا الوسطى وشرقها. وقام عام ١٩٠٤ بحفريات أثرية في محيط سمرقند. وانتخب عام ١٩١٠ عضوا مرشحا في أكاديمية العلوم. وحصل على لقب اكاديمي عام ١٩١٣ باختصاص "أدب وتاريخ الشعوب الآسيوية".

قام بارتولد منذ وقت مبكر من نشاطه العلمي بزيارة المراكز العلمية في أوروبا. حيث سافر إلى كل من ألمانيا وفنلندا وسويسرا وشمال إيطاليا والنمسا والمجر بين اعوام ١٨٩١-١٨٩٢. كما قام برحلات علمية عديدة. ومن بين أهمها ما قام به عام ١٩١٣ في رحلته العلمية إلى جبال الأورال الجنوبية وسيبيريا وآسيا الوسطى. وزار مدينة أورينبورغ، وأوفا. وجرى تعيينه في اللجنة الاكاديمية عام ١٩١٧ لدراسة التكوين القبلي لسكان روسيا والدول المجاورة.

وبعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ ترأس بارتولد هيئة المستشرقين التابعة للمتحف الآسيوي. وكانت إحدى مهماتها الأساسية تقوم في إنشاء أبجدية لشعوب روسيا التي لا تمتلك أبجديتها الخاصة، كما قامت باستبدال الأبجدية العربية بالكيريلية (الروسية). وزار مدينة باكو بين اعوام ١٩٢٤-١٩٢٦ حيث شارك بنشاط إلى جانب أساتذة من جامعتي لينناغراد وقازان بإنشاء

وتنظيم عمل الكلية الشرقية في جامعة أذربيجان. والقى محاضرات خاصة لطلاب هذه الجامعة حول (تاريخ أذربيجان)، وكذلك (حول أماكن الأقاليم المحيطة ببحر قزوين في تاريخ العالم الإسلامي). وكشف فيها عن أهمية مدينة اذربيجان بهذا الصدد. وعمل الكثير من اجل استعادة وإحياء التاريخ الاذربيجاني بما في ذلك تتبع حالة المساجد والقصور والحصون والمقابر. كما اشترك في التحضير والعمل للمؤتمر العلمي الأول للمتخصصين بالتاريخ التركي المنعقد في باكو عام ١٩٢٦.

عمل بارتولد في اغلب المكتبات العالمية الكبرى آنذاك في كل من إنجلترا وألمانيا وفرنسا وتركيا وغيرها. إضافة إلى المكتبات الوطنية في لينينغراد وموسكو وطشقند وباكو وغيرها. وكان هدفه الرئيسي، وبالأخص ما له علاقة بسفراته إلى الخارج هو دراسة مجموعات المخطوطات الشرقية. وقد قدم مساعدات علمية جمة بهذا الصدد للأرشيف المكتبي ليس داخل روسيا والاتحاد السوفيتي بل وخارجهما أيضا. ومن بين أكبر انجازاته بهذا الصدد هو عمله في مكتبة لينينغراد العامة منذ عام ١٩٢٧ حتى وفاته ١٩٣٠. وقد قدم توصيف دقيق لأكثر من خمسمائة مخطوطة تحت عنوان (السلسلة العربية) و(السلسلة الفارسية) و(السلسلة التركية). وبهذا يكون قد قدم مادة وكتب مهمة بالنسبة لدراسة الإسلام والتاريخ الثقافي الإسلامي والاستعراب والاختصاصات المتعلقة بالتاريخ والثقافة الفارسية والتركية. وقد وضع قبل موته خطة لمدة خمس سنوات عما ينبغي القيام به في مجال الفهرسة وتنظيم المخطوطات. غير ان وفاته عام ١٩٣٠ حالت دون تحقيق هذه المهمة، والتي

سيجري لاحقا استكمالها من قبل الرعيل العلمي للاستعراب والدراسات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي.

لقد نفذ بارتولد مهمته التنظيمية للعلوم والمعارف والأبحاث. فقد ترأس تحرير "منشورات الفرع الشرقي لجمعية الآثار الروسية الإمبراطورية" (١٩٠٨-١٩١٢)، ومجلة (عالم الإسلام) (١٩١٢-١٩١٣) ومجلة (العالم الإسلامي) (١٩١٧) و(منشورات هيئة المستشرقين) (١٩٢٥-١٩٣٠). توفي بارتولد عام ١٩٣٠ ودفن في مقبرة سمولينسك اللوثرية.

ساهم بارتولد في نشر المعلومات العلمية حول الدراسات الشرقية الروسية في المجلات والمحافل الأوربية المتخصصة بقضايا الاستشراق والاستعراب والدراسات الاسلامية. إذ كان اهتمامه الأساسي يتعلق بتاريخ شعوب ودول آسيا الوسطى، وقضايا التفاعل الثقافي بين الشرق والغرب، وتاريخ الإسلام. ففيما يتعلق بتاريخ آسيا الوسطى والشعوب التركية فقد ترك اعداد كبيرة من الابحاث والمقالات والدراسات والكتب الكبيرة، التي أثرت على عقول الكثير من المفكرين الروس الكبار. كما إن الكثير منها ما زال يحتفظ بقيمته العلمية والثقافية. فقد كتب عن القرغيز والطاجيك والتركمان والأوزبك والايغور وغيرهم. إضافة إلى احد أعماله التاريخية عن حياة وشخصية جنكيزخان وتيمورلنك. كما كتب الكثير من الأبحاث المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي والسياسي، والجغرافيا التاريخية، وعلم الآثار في آسيا الوسطى. وما يميز كتاباته هو اعتماده فيها على المصادر العربية الاسلامية في الكتابة عن تاريخ الشعوب السلافية بشكل عام والروس بشكل خاص. كما تجدر الإشارة إلى أبحاثه المتعلقة بتاريخ صدر الإسلام، التي اخضع فيها

المصادر التاريخية إلى تحليل علمي ونقدي عميق من أجل استخلاص الحصيلة الموضوعية والدقيقة بصدد الأحداث والشخصيات والظواهر المختلفة للحياة الثقافية والسياسية والعقائدية.

ومن الممكن اجمال أعماله الأساسية ذات العلاقة بتاريخ آسيا الوسطى، والشعوب التركية، والإسلام، والثقافة العربية الإسلامية بالمؤلفات التالية (المسيحية في تركستان في فترة ما قبل المغول) (١٨٩٣-١٨٩٤)، و(نشوء إمبراطورية جنكيز خان) ١٨٩٦، و(تاريخ وجغرافية إيران) ١٩٠٣، و(تاريخ دراسة الشرق في أوروبا وروسيا) ١٩١١، و(الخليفة والسلطان) ١٩١٢، و(من ماضي الأتراك) ١٩١٧، و(تاريخ الحياة الثقافية في تركستان) ١٩٢٧، و(قرغزستان:دراسة تاريخية)١٩٢٧، و(محاضرات حول تاريخ الشعوب التركية في آسيا الوسطى)، و(الثقافة العربية الاسلامية). اما أعماله الكاملة فقد جرى جمعها وطبعها للمرة الأولى في الاتحاد السوفيتي عام ١٩٦٣-١٩٧٧ بتسع مجلدات، حيث خصص المجلد السادس منها لأبحاثه حول قضايا (تاريخ الإسلام والخلافة العربية).

إحدى الصفات الجوهرية التي ميزت الإبداع والكتابة العلمية عند بارتولد تقوم في تدقيق واختبار الأحكام والمفاهيم استنادا إلى المعطيات الموضوعية الدقيقة. وهذه بدورها ينبغي أن تستند على المصادر الأصلية وتدقيقها العلمي، إضافة إلى المعاينة التاريخية والتنقيب. ومن الممكن الكشف عن منهجه هذا، على سبيل المثال، عندما تناول الآراء والأحكام التي وضعها المستشرق الدانمركي كريتنسين في كتابه (امبراطورية الساسانيين) الصادر عام ١٩٠٧، وبالاخص ما يتعلق منه بأحكامه عن أن السيطرة الاسلامية (العربية)

على إيران قد أدت إلى انحطاط الثقافة وضمور الفتوة والفروسية وما شابه ذلك بأثر اندماج وذوبان الارستقراطية الفارسية في العوام. وهذا الحكم بدوره مبني على مقدمة تقول، بأن سيطرة العرب المسلمين كانت تعادل سيطرة القوى الهمجية على المدنية الإيرانية مما أدى إلى تخريب بلاد فارس. وقد وجد بارتولد في هذه الآراء والأحكام أشياء لا علاقة لها بالتاريخ الواقعي. وبرهن استنادا إلى معطيات التاريخ الفعلي على أن إيران لم تصب بالعطل والتخلف والانحطاط في ظل السيطرة الإسلامية، بل على العكس. ففي مرحلة الإسلام جرى التطوير الهائل للحياة المدنية والمدن والثقافة المدينة. وذلك لأن سيطرة العرب المسلمين، كما يقول بارتولد، قد أدت إلى تنشيط العلاقة التاريخية القديمة بين الامبراطورية البيزنطية وبين سوريا وإيران. كما كشف المؤرخون العرب في تدوينهم التاريخي عن كيفية وكمية نشوء وتطور المدن الجديدة التي ظهرت في ظل السيطرة الإسلامية، والتي تفوق ما كان قبلها بصورة نوعية. بل إن كل الانجازات الكبرى التي جرت آنذاك في فارس كانت بفضل الإسلام، كما يقول بارتولد. وبفضل التسامح الكبير المميز للإسلام فقد اشترك في هذه العملية الحضارية المسلمون وغيرهم من أتباع الأديان الأخرى. كما انتقد تشويه أصل ومضمون المفاهيم مثل الجزية والخراج، التي اعتبرها المستشرق الدنمركي على انها من نتاج التاريخ الساساني. بينما دقق له بارتولد هذا الجانب أيضا عندما شدد على أن الجزية والخراج هما نتاج الفكرة والتنظيم الإسلامي وليس لها وجود في ظل الساسانيين. والشيئ نفسه تجاه الموقف من الفروسية. فقد شدد بارتولد على أن الإسلام والثقافة الإسلامية وثيقة الارتباط بفكرة الفروسية والبطولة. وان هذه الظاهرة ليس لها أسسها في الإسلام فقط، بل

وجرى تطويرها بشكل كبير بحيث بلغت ذروتها في التيارات الاسماعيلية. لكنها اضمحلت وتلاشت بعد هجوم المغول وسيطرتهم على إيران.

وضمن هذا السياق يسجل له أحد الاكتشافات التاريخية الدقيقة، والذي وضعه في أحد كتبه الشهيرة (الخليفة والسلطان) الصادر عام ١٩١٢. فقد أثبت فيه أن فكرة نقل السلطة الروحية أو ما يسمى بتسليم الخلافة من قبل الخليفة العباسي الأخير المتوكل إلى السلطان العثماني سليم في القرن السادس عشر هي أسطورة ظهرت في القرن السابع عشر ولا علاقة لها بالوقع. بمعنى انه لا نصيب لها من الصحة.

غير أن الانجاز الأكبر والأعمق لبارتولد فيما يخص موقفه من الحضارة الإسلامية والثقافة العربية الإسلامية يقوم ليس فقط في محاولته الكشف عن أثرها وقيمتها بالنسبة لعالم الإسلام فقط، بل وبالنسبة للثقافة العالمية ككل. اضافة لذلك انه سعى في حالات عديدة لتأسيس رؤيته الخاصة وموقفه من مختلف جوانبها. بمعنى اجتهاده الشخصي الذي لا يخلو في حالات معينة من عدم الدقة أو الخطأ أو سوء الفهم. وهذه كلها تبقى في نهاية المطاف اعراض لمستوى الرؤية المنهجية آنذاك إضافة إلى الصعوبات التي تعترض جهود ونوايا المرحلة التأسيسية للعلوم وصعوبة هضم الجوانب الخفية والدقيقة للثقافات الأخرى.

انطلق بارتولد، على سبيل المثال، في تحديده لماهية الحضارة الإسلامية من تحليل فكرة "الشرق" التي تجعل منه كيانا معارضا ومضادا "للغرب". وأشار بهذا الصدد إلى أن هذه الفكرة ظهرت للمرة الأولى زمن السيطرة الرومانية. أما قبل ذلك، فان مفهوم الشرق لم يتطابق مع الموقع الجغرافي. فاليونانيون على

سبيل المثال كانوا يقسمون العالم إلى (جنوب مثقف وحضاري وحار ودافئ) و(شمال بارد وبربري). فقد قسم أرسطو العالم إلى شمال شجاع لكنه بربري ومعدوم القدرة على الحضارة، وجنوب يتميز بالقدرة على الحضارة لكنه بدون شجاعة. اما اليونانيون فيجمعون بين الاثنين (الحضارة والشجاعة). ومن اجل فهم طبيعة التطور الديني الإسلامي وأثره في الثقافة، استعرض بارتولد تاريخ النصرانية والمشرقية بشكل خاص لكي يكشف من خلالها التأثير المتبادل بين الأديان والحضارات. وتوصل بأثر ذلك إلى استنتاج يقول، بأن الحضارة الإسلامية سبق وأن مهد لها واشترك فيها مختلف الشعوب وممثلي مختلف الأديان والحضارات وليس العرب فقط. وخصوصية السيطرة العربية تقوم في كونها لم تؤد، كما كان الحال بالنسبة للشعوب الأقل تطورا في بدايتها، إلى الذوبان أو الخضوع للدول المتحضرة التي جرى احتلالها، كما كان الحال بالنسبة للجرمانيين باحتلالهم روما حيث تحولوا إلى نصارى، أو تحول المغول إلى الإسلام بعد احتلالهم آسيا الإسلامية والهند. بينما اختلف الأمر بالنسبة للعرب وذلك بسبب خصوصية ما اسماه بارتولد بالعملية الاثنوغرافية واللغوية الخاصة التي رافقت السيطرة العربية. فقد كان انتشار اللغة العربية مترابطا بكونها لغة متطورة آنذاك. بمعنى أن العرب لم يتوسعوا ويسيطروا استنادا إلى قوة السلاح، بل وإلى اللغة ومقومات الحضارة. إذ كانت عندهم ثقافة روحية متطورة، وخصوصا في ميدان الشعر. ووضع هذه المقدمة في اساس نقده لمختلف أشكال ومستويات ومظاهر الرؤية "الغربية" الضيقة التي حاولت تفسير التاريخ بمعايير فكرة التضاد والتفوق العرقي والحضاري وما شابه ذلك. من هنا انتقاده للفكرة القائلة، بأن بناء المساكن (العمارة) في

الحضارة الإسلامية هو تعبير عن روح الاستبداد فيها انطلاقا من أن البناء الشرقي مفتوح الداخل مغلق الخارج. ووجد في هذه الفكرة مجرد اتهام لا نصيب له من الصحة. إذ برهنت الأبحاث التاريخية والتنقيب على أن هذا النمط من البناء كان موجودا قبل الإسلام. كما أن البيت الحرام في مكة مفتوح على الخارج. أما في المجال الاجتماعي والاقتصادي فقد أدت السيطرة العربية إلى صنع منظومة جديدة مادتها اقتطاع (هدية) الأرض وليس الإنسان، كما كان الحال في أوربا القرون الوسطى وروسيا حتى القرن التاسع عشر. وبالتالي لم توجد ملكية الفلاحين بهيئة أقنان أو عبيد في الإسلام. فالفلاحون أحرار. كما أدت السيطرة العربية أينما حلت إلى ازدهار ثقافي وعمراني واجتماعي. إذ أدت إلى انتشار وبناء المدن، وتحطيم نظام الطوائف، وتجزئة ملكية الأرض الكبيرة. فمنذ النصف الثاني من القرن الثامن ساهم المسيحيون في دراسة العلوم اليونانية ونقلها الى العربية. وينقل لنا كيف ان الخليفة المنصور طلب من الإمبراطور البيزنطي أن يرسل له كتب تتعلق بالحساب والرياضيات. اما منتصف القرن التاسع فقد كان البداية الكبرى التي اخذت فيها ثقافة الخلافة بالتميز والتفوق على بيزنطة، حيث اخذت بضم عناصر ثقافية كثيرة ومتنوعة. وعلاوة على ذلك سمح الحكم العربي وبفضل التسامح الديني الجزئي بمساحة أكبر لنشاطها. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن أن النصارى كانوا أقرب الى المسلمين. لكنهم لم يستطيعوا الاحتفاظ بالأفضليات التي كانت عندهم في بداية الخلافة. وليس مصادفة ان لا تستطيع حتى أكثر الشعوب المسيحية الشرقية تطوراً كما كان الحال في سوريا ان تنتج ولو عالما واحدا أو فيلسوفا كبيرا بحجم الفارابي وابن سينا والبيروني وابن رشد.

أما في فارس وتركستان، فقد ظهرت إلى جانب دمشق والكوفة العديد من المدن التي بناها العرب بعد الفتح. فقد ساهم العرب في تطوير الحياة الحضرية والنمط المتغير للمدن. ويقوم أحد مصادر التطور الكبير والسريع للقفافة العربية الاسلامية في اعتماد العرب بشكل كبير على الشعوب الثقافية التي غزوها. كما ساهم التواصل الوثيق بين مختلف مناطق العالم الإسلامي بالنقل السريع للقيم الثقافية. وأدى إلى توسع وانتشار الموسوعات التاريخية المدونة للأحداث والمسار العام للخلافة والعالم الاسلامي ككل. ويمكن العثور في موسوعة الطبري التاريخية على مجموعة هائلة من المعلومات التي تشكل المصدر الرئيسي لمعلوماتنا عن تاريخ القرون الأولى للإسلام حتى القرن العاشر. اما في مجال البحوث الجغرافية العربية، الذي يعد أثمن نصيب للثقافة الإسلامية في القرنين التاسع والعاشر، على هذا التواصل الثقافي الوثيق. كما تطور بشكل كبير فن الخرائط والحسابات الفلكية، واحتوت مكتبة الحكمة في بغداد المأمون على حصيلة التراث العالمي الممكن انذاك. كما أثر نجاح العلوم على المستوى الثقافي والعلمي والتعليمي للمجتمع. فقد أدرك العرب بالفعل الفرق بين عالم نحرير ومحترف في علم ما من العلوم، وبين الأديب الموسوعي.

وجنبا إلى جنب مع كل من سبق وأن جرت الإشارة إليه يظهر الشعراء وأهل الفكر والمعرفة. وكانت البلاغة هي السمة الرئيسية للأدب العربي مقارنة بالفارسية، التي كانت تتسم بأولية الفكر على الشكل، المضمون على البلاغة. وقد يكون ذلك سبب عدم اكتساب الشعر العربي الشعبية والتأثير على شعر الشعوب الأخرى مقارنة بالشعر الفارسي. والشيئ نفسه يقال عن

مساهمة الفرس في الثقافة العربية والإسلامية. فقد كان أكثر وأكبر من مساهمة العرب. وهكذا استمر فيما بعد بغض النظر عن تعرض إيران لهجمات شرسة ومدمرة بأثر موجات المغول والتتر وغيرهم. وتوصل بارتولد في تأمله ودراسته للتاريخ الإسلامي الثقافي إلى فكرة تقول، بأن التأثير الحضاري للعرب في الحضارة العالمية أقل بكثير من تأثير الفرس. ويربط ذلك بقضية الأرض والملكية الخاصة، التي استمرت في فارس أكثر مما في مناطق العرب الأخرى. وهو استنتاج مبني على بقايا التأثير المنهجي لتناول انجازات الثقافة الإسلامية العامة بمعايير التقييم القومي والعرقي. كما انه لا يستقيم مع الواقع حتى عندما يجري النظر اليها ضمن هذا السياق. وذلك لأن الحضارة الإسلامية من حيث صيرورتها وكينونتها ترتبط ارتباطا عضويا بمكونها العربي. كما انه استنتاج مبني على مستوى وحصيلة المعرفة الفعلية بالتراث الثقافي الإسلامي ككل آنذاك، اضافة إلى التخصص الدقيق لبارتولد بالدراسات الإيرانية والتركية. وبالتالي، ليس في هذه الأحكام معرفة عميقة بهذا الصدد، إلا انها كانت إحدى الأفكار الواسعة الانتشار آنذاك بسبب قلة المعرفة والدراية، إضافة إلى واقع اندثار العرب الثقافي والسياسي في المرحلة التأسيسية للاستشراق والاستعراب الروسي. من هنا غياب أثرهم الحاسم في الدراسات الإسلامية انذاك. بينما تنقلب الصورة بشكل تام في وقت لاحق. مع أن حقيقة الثقافة الإسلامية تتعارض مع هذا النوع من التصنيف، دون ان تنكر خصوصية الأقوام والشعوب الإسلامية في الصيرورة التاريخية للثقافة والحضارة الإسلامية نفسها.

كما يمكننا العثور على أخطاء مشابهة بهذا الصدد في موقفه، على سبيل المثال، من إبداع ابن خلدون وفلسفته التاريخية. فهو ينطلق من أن المؤرخ العربي (ابن خلدون) له خبرة تاريخية أوسع بكثير من الإغريق. فقد كان المؤرخون الاغريق يعيرون اهتمامهم بقضايا تغير الأشكال السياسية التي جرى وضعها في أساس النظريات اليونانية. بينما كانت نظرية ابن خلدون تستند في رؤيتها إلى تغير ظروف الحياة الاقتصادية، والانتقال من الحياة البدوية إلى الحياة الحضرية. واعتبر بارتولد مقدمة ابن خلدون الرائعة كما وصفها البعض "واجهة جميلة لمبنى متوسط". وان نظريته لم تؤثر على غيره من المؤرخين العرب. كما أن من اللافت للنظر آراء ابن خلدون (العربي الأصل والتربية) تجاه العرب أنفسهم ودورهم وأثرهم الثقافي. إذ اعتبر العرب قوة مخربة أكثر مما هي بناءة. وإنهم لم يحققوا أي نجاح في الفنون باستثناء الشعر. وينطبق هذا على بناءهم للمدن، فقد اندثر كلها. وذلك لأنهم كانوا يسترشدون فقط باحتياجات الحياة البدوية. أما في الواقع فان جميع هذه الأحكام والتقييمات التي يقدمها بارتولد تبقى سطحية لا تلامس حقيقة ما كتبه ابن خلدون بهذا الصدد[1].

ومهما يكن من أمر هذه القضية وأمثالها، فإن قيمة الأبحاث المتعلقة بتطور وانتشار الثقافة الإسلامية في الأعمال الفكرية التاريخية التي وضعها بارتولد تقوم في تتبعه لمسارها في الأماكن والمراحل المختلفة. من هنا أحكامه

---

[1]. كما إنها اخطاء شائعة لحد الآن. إذ يجري اجترارها بدأ من كتابات طه حسين المسطحة وحتى انصار "اليسار والتقدم". وسوف اكشف عن كل ملابسات هذا الفهم الخاطئ والقراءة العرجاء لفلسفة ابن خلدون التاريخية في أحد أعمالي النظرية عن فلسفة التاريخ والحضارة الذي لم انته منه بعد. وسوف انشره قريبا.

عن القيمة الخاصة والمتميزة للثقافة العربية الإسلامية في الاندلس. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن ازدهار الخلافة الأموية في إسبانيا والفاطميين في مصر في النصف الثاني من القرن العاشر اخذت بمزاحمة بغداد اذ يصف المسافرون في القرن الحادي عشر البلاط الفاطمي بألوان زاهية ورخاء عاصمتهم والدولة برمتها. إضافة إلى ظاهرة رعاية العلوم والفنون والمكتبات. لكنها جميعا تعرضت للتحلل والانحطاط ومن ثم التدمير بأثر الغزو الخارجي. والشيئ نفسه يقال عن سقوط غرناطة في القرن الخامس عشر. إذ لم يبق من مآثرها سوى قصر وقلعة الحمراء. وقد كان سقوط غرناطة الضربة القاصمة للعالم الإسلامي الثقافي آنذاك.

وفي معرض تناوله للشخصيات الكبرى التي أثرت في الثقافة الإسلامية، نراه تناول كل من ابن سينا والبيروني. فقد جمع واستعرض ما له علاقة بحياة وإبداع هاتين الشخصيتين (من بلاد فارس). ونفس الشيء عن أثر الأتراك في الثقافة الإسلامية. وفي جميعها نعثر على دراية جيدة لكنها لا تخلو من تقييمات ليست دقيقة، مثل حكمه على انه لا جديد فيما قدمه ابن سينا وانه لا يتميز بالإبداع الأصيل والاستقلال التام!!

ومن الافكار العميقة والنقدية فيما يتعلق بتاريخ الثقافة الإسلامية تجدر الاشارة إلى فكرته عما اسماه بالأفكار والتقييم الخاطئ عن أن العالم الإسلامي بدأ يتعرض للانهيار والتحلل بدأ من القرن الخامس عشر والسادس عشر. وأن مسار الثقافة الإسلامية كان في انحدار متواصل. وأنها المرحلة التي لازمت السيطرة التركية بمختلف اصنافها سواء في آسيا الوسطى أو الهند أو الاناضول. بينما اعتبر بارتولد، ان القرن الخامس عشر والسادس عشر كان

أيضا زمن النجاحات الكبرى للقوة الإسلامية، التي دمرت بيزنطة وهددت فيينا. وبالتالي، فان الفكرة التي تقول، بأن العرب والفرس قد صنعوا الحضارة الإسلامية بكل ما اوتوا من قوة، بينما الاتراك لم يفعلوا أي شيء تناقض مع التاريخ الواقعي للإسلام. فعندما ننظر على سبيل المثال الى حالة سقوط الثقافة الرومانية قبل صعود النصرانية، فإننا نلاحظ حالة اليأس والقنوط وتصوير موت كل شيء، الأرض والحرث والبشر. بينما لا شيء من هذا القبيل من الشكاوى والتأسي. إذ لا نعثر في الأدب الإسلامي في القرن الخامس عشر على أي شيء من هذا القبيل. وهذا بدوره مرتبط بواقع كون العالم الإسلامي آنذاك كان ما يزال قويا. غير إننا نقف في الوقت نفسه أمام تيارين أديا إلى ضعف عالم الإسلام بشكل عام والثقافي الروحي بشكل خاص، الأول وهو التطور الأوربي في مختلف الميادين، والثاني هو بروز الصراع السني الشيعي العنيف الذي رافقه انشقاق العالم الإسلامي وعدم الاعتراف المتبادل فيما ينهما. وهي الظاهرة التي رافقت صعود الصفوية واعتبار التشيع هو الدين الرسمي أو المذهب الوحيد للدولة. ومع ذلك كان التطور الإسلامي حيا وفعالا بما في ذلك في الهند تحت سلطة المغول. فقد اعترف حكام الهند البريطانيون، كما يقول بارتولد، بأن الإنتاج الزراعي للبلاد تحت حكم المغول كان أعلى مما كان عليه في ظل البريطانيين. وإن الانجليز لم يطوروا سوى التجارة والمدن التجارية الكبرى مثل كالكوتا وبومباي ومدراس. وفي النهاية يتوصل بارتولد، إلى أن الصعود الأوربي كان يوازي الهبوط الإسلامي. ومن ثم تحول المراكز الثقافية من العالم الإسلامي إلى العالم الأوربي (من الشرق إلى الغرب، ومن الجنوب إلى

الشمال) مع ما رافقه من تحولات كبرى بما في ذلك بالنسبة لمصير الثقافة الإسلامية نفيسها.

مما سبق يمكننا الوصل الى استنتاج عام فيما يتعلق بقيمة وأهمية الأبحاث التي وضعها بارتولد حول الحضارة الإسلامية وثقافتها.

وعموما إن آراء بارتولد بصدد الحضارة الإسلامية رغم تفوقها الكبير على نظيراتها الأوربية آنذاك، إلا انها ظلت في الاطار العام اقرب إلى استعراض تاريخي. وبالتالي تفتقد إلى رؤية فلسفية أو ثقافية عميقة، لكنها موضوعية في سعيها للكشف عن المسار التاريخي العام وتقترب في تحليلها وتقييمها ومواقفها من إدراك حقائق الصيرورة التاريخية للحضارة والثقافة الإسلاميتين. كما أنها تشكل احد النماذج الكبرى لما ادعوه بالمرحلة التأسيسية النظرية الناضجة للاستشراق الروسي ودراساته في مجال الاستعراب والدراسات الإسلامية.

*****

كراتشكوفسكي، اغناتاي يوليانوفتش (١٨٨٣-١٩٥١)

يعتبر كراتشكوفسكي أحد أكبر الشخصيات الروسية- السوفيتية في مجال الاستعراب. غير أن اهتمامه كان أوسع، بمعنى انه احتوى على اهتمام متنوع الأشكال والمستويات وجد انعكاسه في الدراسات المتنوعة والعميقة في ميدان الإسلاميات والاستعراب. رغم أن الأخير ظل ميدان اهتمامه الرئيسي وأبحاثه العلمية والتاريخية والأدبية. من هنا اعتباره أحد مؤسسي مدرسة الدراسات العربية (الاستعراب) بشكل عام واللغوية والأدبية بشكل خاص. فقد كتب كراتشكوفسكي وطبع أكثر من أربعمائة وخمسين عملاً علمياً. ولم يترك ميدانا في الاستعراب إلا وخاض فيه معركة الاجتهاد والبحث والدرس والتدريس والترجمة والتعليق والشرح. وليس اعتباطا أن تكون ترجمته للقرآن من بين أبحاثه الكبرى. مع ان هذه الترجمة كانت شخصية، بمعنى انه ترجمها من أجل استعمالها في تدريس اللغة والأدب العربي. لكنها تحولت إلى أحد المصادر الأساسية في الدراسات العربية والقرآنية والإسلامية، وذلك بسبب دقتها وأمانتها في نقل المعنى القرآني. فقد اعتمد كراتشكوفسكي في ترجمته على النص الأصلي وكذلك على المصادر الإسلامية الدقيقة في الشرح والتعليق من أجل فهم محتوى الآيات ونقلها بما يتطابق مع مضمونها الحقيقي. وفي الوقت نفسه تخلى عن كل ما له علاقة بالتأويل المذهبي والولع اللاهوتي. وقد لعبت طريقته هذه ومنهجه دورا مهما في تدقيق مفهوم الترجمة وأسلوبها من العربية للروسية وكذلك الحال بالنسبة لأثرها على أساليب عمل المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية.

ولد كراتشكوفسكي في عائلة لها وزنها في مجال الثقافة والتعليم. فقد كان ابوه يوليان فوميتش كراتشكوفسكي مديرا لمعهد التدريس في فيلنو. واظهر إغناتي منذ نعومة اظفاره اهتماما بالثقافات الشرقية وأخذ بدراسة اللغات الشرقية بشكل مستقل. واستمر في هذا الاتجاه عندما دخل كلية اللغات الشرقية في جامعة سانت بطرسبورغ عام ١٩٠١. حيث تتلمذ اغناتي كراتشكوفسكي على يد اساتذة وعلماء كبار في مجال الاستشراق والاستعراب والدراسات الإسلامية مثل شميت وروزن وميدنيكوف وبارتولد. وأنهى دراسته فيها عام ١٩٠٥ بتخصص في اللغة العربية والفارسية والتركية والترية. وحصل على ميدالية ذهبية لمقال كتبه عن الأدب العربي وهو طالب في الجامعة. بعدها جرى إرساله لمدة سنتين من عام ١٩٠٨ حتى عام ١٩١٠ إلى كل من لبنان وسوريا وفلسطين ومصر. وقد لعبت هذه الرحلة العلمية دورا هائلا في حياته العلمية والشخصية اللاحقة. إذ تعرف هناك وأرتبط بعلاقات صداقة مع محمد كرد علي ولويس شيخو وجرجي زيدان وأمين الريحاني وغيرهم. وأخذ بالعمل في التدريس والتدرج العملي إلى أن حصل على لقب بروفيسور ولاحقا اكاديمي.

ومنذ عام ١٩١٩ جرى تعيينه رئيسا للقسم الإسلامي في المتحف الآسيوي في أكاديمية العلوم الروسية. ومن عام ١٩٢١ أصبح رئيسا لقسم اللغة العربية وآدابها في معهد اللغات الشرقية الحية. واستمر به رغم تغيير اسمه إلى معهد الاستشراف في لينينغراد عام ١٩٢٧. وفي عام ١٩٣٠ ترأس المجلس العلمي للاستعراب التابع لمعهد الدراسات الشرقية في أكاديمية

العلوم السوفيتية (لييننغراد). وعمل ١٩٣٨ بصفة نائب رئيس الجمعية الجغرافية.

لقد جرى الاعتراف بالمآثر العلمية الكبيرة لكراتشكوفسكي، وذلك لتميز شخصيته وإبداعه بهيبة علمية كبيرة ليس بين المستعربين الروس فقط بل وعلى النطاق العالمي. بمعنى أن هناك إجماع على مرجعيته العلمية. الأمر الذي وجد انعكاسه أيضا في حصوله على الكثير من الأوسمة والألقاب والجوائز داخل الاتحاد السوفيتي وخارجه. إضافة إلى حصوله على ألقاب ومواقع فخرية وفعلية في الأكاديميات الأجنبية والمعاهد العلمية في الكثير من دول الشرق والغرب.

بدأت الحياة العلمية المبدعة عند كراتشكوفسكي في وقت مبكر نسبيا، حيث نشر أول أعماله العلمية عن الإسلام عندما كان طالبا عام ١٩٠٤. وكانت رسالته الجامعية الأولى عن الشاعر العربي أبو الفرج الوأواء الدمشقي. بينما أخذ أهتمامه العلمي يتوجه منذ عام ١٩٠٥ صوب الشاعر أبو العتاهية. ولاحقا كرس الكثير من أعماله لاسبانيا العربية (الأندلس) والثقافة العربية في الأندلس ووضع ذلك في كتابه (الثقافة العربية في إسبانيا) ١٩٣٧. وشمل اهتمامه كل ما له علاقة بالثقافة العربية والأدب العربي بشكل خاص. غير أن اهتمامه مع ذلك كان اوسع من أن يقيده الاستعراب فقط.

إن الصفة الجوهرية التي ميزت الأعمال العلمية لكراتشكوفسكي تقوم في تعامله مع الثقافة ليس فقط بمعايير اللغة بل والتاريخ أيضا. ففي دراسته للشعراء العرب كان يجمع ين الدراسة والرؤية الفنية والأدبية والتاريخية والثقافية. من هنا أهتمامه ليس فقط بالأبحاث المتخصصة بل وقام بدراسات

مقارنة جميلة وعميقة كما نراها في سلسلة المقالات والأبحاث التي كتبها بهذا الصدد مثل (مقارنة هوميروس والبيروني)، ودراسة عن ترجمة الالياذة للعربية، و("أيام" طه حسين و "الأيام والاعمال" لهيزيود)، و(رسالة الغفران للمعري والكوميديا الإلهية لدانتي) و(الأدباء الروس في الأدب العربي)، و(مكسيم غوركي في الأدب العربي)، و(تشيخوف في الأدب العربي) وغيرها من الأعمال المشابهة.

إن خصوصية الدراسات والأبحاث الأدبية التي قام بها كراتشكوفسكي عن الأدب العربي تقوم في طابعها المنهجي الخاص. وهو الجانب الذي لم يهتم به اهتماما جديا أي من المستعربين الأوربيين آنذاك. إذ تحتوي دراسات كراتشكوفسكي المتعلقة بتاريخ الأدب العربي على قدر كبير من المعطيات الواقعية حول التاريخ الثقافي. ليس هذا فحسب، بل وحاول من خلالها تقديم المعلومات واللمحات الدقيقة عن التاريخ الاجتماعي للبلدان العربية، التي استقاها من المصادر العربية والشرقية القديمة. الأمر الذي أعطى لكل ما كتبه بهذا الصدد قيمة علمية ومنهجية ليس للباحثين الروس والسوفيت فحسب، بل وللأوربيين وغيرهم أيضا. كما وضع في أساس دراساته للمصادر العربية أهميتها الثقافية والتاريخية بالنسبة لمعرفة تاريخ شعوب الاتحاد السوفيتي. فقد نشر الكثير من الوثائق القديمة المتعلقة بتاريخ وشعوب آسيا الوسطى وروسيا كما فعل لك في تحقيقه وتقديمه لكتاب ابن فضلان في (رحلته إلى بلاد الترك والبلغار والروس والصقالبة). بمعنى انه وظف دراسته للتاريخ الأدبي العربي بالشكل الذي يخدم أيضا تطوير وتمتين العلاقة الروسية والسوفيتية العربية، وتاريخ العلاقة الأدبية بينهما. وضمن هذا السياق جرت أعماله العلمية

ودراساته عن الكتابات الجغرافية العربية. حيث تعتبر كتاباته بهذا الصدد من أفضل ما كتب آنذاك. وشكلت أعماله هذه قيمة منهجية ليس فقط للمستشرقين والمستعربين،بل وللمتخصصين في تاريخ اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية.

وفيما لو اختصرنا أهم ما كتبه بهذا الصدد فمن الممكن الإشارة إلى كل من (تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب) الذي نشرته جامعة الدول العربية عام ١٩٦٣، و(شعر أبو العتاهية)، و(المتنبي وأبو العلاء المعري)، و(الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث)، و(ابو حنيفة الدينوري)، و(من الصحافة العربية في مصر)، و(المخطوطات العربية لمكتبة الإسكندرية)، و(خصائص الإبداع الشعري)، و(رحلة ابن فضلان إلى الفولغا)،و(وقائع محمد طاهر عن حروب داغستان في فترة الإمام شاميل)، و(حول المخطوطات العربية).

كما عمل على تحرير وكتابة مقدمات للترجمات الروسية مثل كتاب (الاعتبار) لأسامة بن منقذ، وكتاب (حي بن يقظان) لابن طفيل، و(ألف ليلة ليلة)، و(كليلة ودمنة)، و(طوق الحمامة) لابن حزم، وكتاب (البخلاء) للجاحظ.

كما ترجم كراتشكوفسكي الكثير من الأعمال الأدبية العربية إلى الروسية. فقد انجز تراجم وأبحاث متخصصة في الشعر والأدب العربي، بحيث غطى أغلبهم من بغداد الى الأندلس. إلا أن المفضل عنده بقي كل من المتنبي وأبو العلاء المعري وابن المعتز. إضافة إلى ترجمته بتصرف اشعار أمين الريحاني، وكتاب الأيام لطه حسين، وقصائد الشنفري. وبلغت ترجمة القرآن ذروة ما قام به بهذا الصدد.

ومن بين المجالات التي أهتم بها كراتشكوفسكي هو اللهجات العربية الدارجة. فقد قام بتعلم اللهجات العربية وبالأخص اللهجة السورية والمصرية. ثم قام بتدريسها للطلبة الروس. بمعنى انه أرسى أسس هذا التعليم الذي بلغ في وقت لاحق عدد اللهجات إلى خمس عشر لهجة عربية.

وقد جرى جمع وتصنيف ما كتبه من كتب ودراسات وأبحاث ومقالات وتراجم وتحقيق وتقديم في ست مجلدات كبيرة. احتوت على أغلب ما كتبه وقام به وليس جميعها. الأمر الذي يمكن دعوتها بالأعمال المختارة مما قام به الأكاديمي كراتشكوفسكي. فقد تضمن المجلد الأول أعمال ذات صلة بتصنيف ووصف المصادر العربية المتعلقة بالتاريخ والجغرافيا، وتاريخ وثقافة شعوب الاتحاد السوفيتي. وتكمن أهميتها في كونها أحد لمصادر التاريخية المهمة بهذا الصدد. كما أنها تخدم توسيع وتدقيق الرؤية الواقعية والمنهجية عن هذا القضايا وجوانبها المختلفة. أما المجلد الثاني فقد احتوى على الأعمال المتعلقة بدراسة الشعر والنثر العربي الكلاسيكي، إضافة إلى ما له علاقة بتاريخ الأدب العربي. وهي دراسات تتصف أحيانا بالعمومية. وفيه نعثر أيضا على دراسات تتناول بعض الشخصيات المميزة في تاريخ الإسلام وكذلك دراسات متخصصة بقضايا النقد الأدبي العربي إضافة إلى أابحاثه عن المتنبي وأبي العلاء المعري. أما المجلد الثالث فيحتوي على أعمال متعلقة بتاريخ الأدب العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، أي تاريخ الأدب العربي الحديث. حيث يتناول فيها كراتشكوفسكي سبل تطور الأدب العربي وانعكاس الحياة الاجتماعية فيها. بينما يتضمن المجلد الرابع "منتخبات" من أعماله التي تتناول الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالمؤلفات الجغرافية العربية، وبالأخص

كتابه الذي جرى نشره في هذا المجلد للمرة الأولى وهو (المصادر الجغرافية العربية)، وكذلك مجموعة المحاضرات التي كان يلقيها على مدار أربعة عقود من الزمن بمختلف القضايا المتعلقة بتاريخ العرب والتاريخ الثقافي والأدبي العربي. اما المجلد الخامس فيحتوي على قسمين، الأول ويتناول فيه دراسات وأبحاث ومقالات تتعلق بالمدرسة الروسية للاستعراب. وفيه يستعرض بصورة منظمة ومنهجية كل ما كتبه الروس عن العالم العربي بدأ من نشوء الدولة الروسية. أما القسم الثاني فيتناول فيه كتابات المعاصرين ضمن السياق نفسه. اما المجلد السادس فيتكون **من** ثلاثة أقسام. الأول مكرس لدراسة ابن المعتز أعظم شاعر غنائي عباسي وأحد المنظرين للشعر العربي. أما القسم الثاني فيتناول فيه الأبحاث المتعلقة بوصف واستعراض المخطوطات المستودعة في ارشيف المخطوطات في الاتحاد السوفيتي إضافة إلى تقييمه ونقده لبعض المطبوعات الأجنبية. بينما يتضمن القسم الثالث العديد من الأعمال المكرسة للكتابة (الخط) العربية في القوقاز، والتي يرجع أصلها إلى العلاقات الثقافية بين شمال القوقاز وجنوب الجزيرة العربية، التي بدأت في القرن السابع عشر وتطورها اللاحق حتى القرن التاسع عشر.

كل ذلك يكشف عن كمية ونوعية الإنتاج والإبداع النظري والفكري لكراتشكوفسكي. اذ نعثر فيه أولا وقبل كل شيء على تنوع وتعدد اهتماماته العلمية. وهي الصفة الجوهرية التي ميزت إبداعه ككل. ومع ذلك فإن البؤرة الأساسية والحلقة التي كانت تلتف أغلب أعماله وأبحاثه وكتبه ودراساته واهتمامه العلمي حولها هي الأدب الكلاسيكي العربي القديم والمعاصر (القرن التاسع عشر- العشرين). كما تجدر الإشارة هنا إلى أن اهتمام كراتشكوفسكي

بالأدب العربي لم يكون محصورا فيما هو متعارف عليه من كلمة الأدب من نثر وشعر، بل ويتضمن أيضا الكثير من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي واللاهوتي والجغرافي والعلمي، باختصار كل ما يدخل ضمن مفهوم الموسوعية العلمية والثقافية.

أما الصفة الخاصة التي ميزت إبداعه في دراسة الأدب العربي فتقوم في تحسسه المباشر لنفحات التاريخ الأدبي العربي والحديث المعاصر، بفعل ارتباطه الوثيق والمباشر بالواقع العربي الذي عايشه منذ سفرته الأولى للمشرق العربي عام ١٩٠٨، أي عندما كان في بداية شبابه حيث لم يتجاوز عمره آنذاك الخمس والعشرين سنة. وبالتالي، فإن اهتمامه الدقيق بالأدب العربي بشكل عام والحديث والمعاصر بشكل خاص لم يكن معزولا عن سفراته إلى المشرق العربي ومصر ومن ثم توطد علاقته بالأدباء العرب ومن خلالهم تواصله مع الإنتاج العربي الحديث في مجال الأدب. فقد احتوت مكتبه الشخصية آنذاك على أكثر من ثمانمائة كتاب عن الأدب العربي الحديث. وبالتالي كان أول من كتب بين الروس، بل وعلى النطاق العالمي بين المستعربين، عن الظاهرة الأدبية العربية الحديثة. فقد تعامل وكتب عن الأدب العربي الحديث، نثره من روايات وقصص وشعر حديث. كما أعار اهتماما بالأدب العربي في المهجر. ولم تكن المكانة الكبيرة (ولحد الآن) لجبران خليل جبران وأمثاله بمعزل عن الدراسات العميقة والنقدية التي قام بها كراتشكوفسكي.

وبهذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن مكتبة كراتشكوفسكي الشخصية كانت تحتوي على اعداد هائلة بلغت أكثر من عشرين ألف نسخة اهدتها زوجته بعد وفاته إلى المكتبة العامة (الحكومية). غير أن الكثير منها مازال منطويا على ذاته

ولم يفتح كما ينبغي للدراسات العلمية. وهي المكتبة التي كانت تحتوي آنذاك على حوالي ربع مليون من الكتب وحوالي مليون من المجلات والصحف. وهي ثروة هائلة من حيث تخصصها بالأدب الشرقي، بما فيه الأدب العربي. حيث تحتوي على كتب تتعلق بتاريخ العرب والدول العربية، ودراسة المصادر، والنقد الأدبي، واللغة العربية.

إن الحصيلة العامة التي يمكن التوصل إليها فيما يتعلق بشخصية وإبداع وأثر كراتشكوفسكي بالنسبة للاستعراب الروسي ودراسة تاريخ الأدب العربي تقوم في تحوله إلى أحد المرجعيات الكبرى في تاريخ الاستشراق والاستعراب الروسي. أما قيمة أعماله العلمية، فإنها مازالت سارية المفعول في الوعي العلمي المتخصص بالدراسات العربية والإسلامية. كما أنها لعبت وما تزال تلعب دورا كبير في توسيع وتعميق الوعي العلمي والنقدي تجاه التراث العربي بشكل عام والأدبي بشكل خاص. بمعنى، إن قيمتها الدائمة لا تقوم فقط ضمن سياق الرؤية التاريخية لتطور الاستعراب في روسيا، بوصفها إحدى الحلقات المفصلية فيه، بل وضمن مسار الرؤية العلمية والثقافية العالمية. لقد جّسد وحقق كراتشكوفسكي في شخصيته وإبداعه ككل ما يمكن دعوته بالمرحلة الناضجة من تطور الاستعراب والاستشراق في روسيا.

*****